







BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1864.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN,

NEBST EINER KARTE UND INSCHRIFT.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1864.

A Gift:
Received through Rev. Prof. J. W. [illegible]
[illegible] 1866.

EINLEITUNG
IN DAS BUCH IOB.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob sitzet auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sei es Geschichte, sei es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes.

Friedr. Heinr. Jacobi
(Werke 3, 427).

* Aus dem Art. Hiob, den der Verf. dieses Commentars für Herzogs Real-Encyklopädie geliefert hat, ist nur Weniges in die hier folgende Einleitung herübergenommen; sie bietet eine neue selbstständige Durcharbeitung des Einleitungs-Stoffs und zwar nur so viel desselben, als auf der Schwelle eines Commentars erforderlich ist. Die Abhandlung des Verf. über die Idee des Buches Iob in der Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche 1851 S. 65—85 ist weniger isagogisch als recapitulirend, und also von ganz verschiedener Natur.

§. 1. Das Problem des Buches Iob.

Warum ergehen über den Gerechten Leiden auf Leiden? — das ist die Frage, deren Beantwortung sich das B. Iob zur Aufgabe macht. Auf den Schluss des Buches gesehen lautet die Antwort, dass Leiden für den Gerechten der Weg zu zwiefacher Herrlichkeit sind. Aber diese Antwort für sich allein kann nicht befriedigen, um so weniger als die zwiefache Herrlichkeit, zu welcher Iob schliesslich gelangt, ebenso irdisch und diesseitig ist, wie die durch Leiden verlorne. Unbefriedigend ist diese Antwort, denn einerseits lassen sich solche Verluste, wie die geliebter Kinder, nicht eigentlich durch doppelt so viel andere Kinder recompensiren, wie die Verluste von Schafen und Kameelen, andererseits lässt sich einwenden, dass ja mancher Gerechte seines früheren Glücksstandes verlustig in äusserem Elend stirbt — es gibt Sterbebetten in Menge, welche gegen diese Antwort protestiren; es gibt manche fromme Dulder, denen der diesseitige materielle Ausgang des B. Iob nicht zum Troste gereichen könnte, welche er vielmehr, *in agone* wenigstens, in Gefahr der Verzweiflung bringen könnte. Auf diesen Schluss gesehen, ist das B. Iob eine ungenügende Theodicee, wie überhaupt die im A. T. gelehrte Wahrheit, dass das Ende אחרית des Gerechten wie des Ungerechten die vermisste göttliche Vergeltung ans Licht bringe, so lange keine wahre Beruhigung gewähren konnte, als diese אחרית sich mit dem Tode in die Nacht des Hades שאול verlief und keine Perspektive ewigen Lebens hatte. Aber der Ausgang der Geschichte Iobs, äusserlich angesehen, ist ganz und gar nicht die eigentliche Antwort auf die grosse Frage des Buches. Die Hauptsache ist nicht, dass Iob zwiefach gesegnet wird, sondern dass sich Gott zu ihm als seinem Knechte bekennt, was Er thun kann, nachdem Iob in allen seinen Leiden an Gott geblieben ist. Darin liegt die grosse Wahrheit, dass es ein Leiden des Gerechten gibt, welches kein Verhängniss des Zorns ist, in welchen sich Gottes Liebe verwandelt hat, sondern eine Schickung dieser Liebe selber. In der That: diese Wahrheit ist das Herz des B. Iob. Man hat deshalb gesagt, namentlich Hirzel und neuerdings Renan, es bezwecke die alte mosaische Vergeltungslehre zu zerstören. Aber diese alte mosaische Vergeltungslehre ist ein modernes Hirngespinst. Dass alles Leiden gerechte göttliche Vergeltung sei, lehrt die mosaische Thora nicht. Renan nennt jene Vergeltungslehre *la vieille conception patriarcale*. Aber gerade die Patriarchengeschichte und bes. die Geschichte Josephs legt entschiedenes Zeugniss gegen sie ab. Die im B. Iob vollzogene Loskettung des Leidens der Gerechten von der Strafgerechtigkeit Gottes ist nichts Neues. Die Vorgeschichte Israels und die Geschichte Israels selbst vollzieht sie

schon thatsächlich und Gesetzesworte wie Dt. 8, 16 bezeugen ausdrücklich, dass es Leiden gibt, welche Gottes Liebe zum Beweggrund haben, obwohl freilich das B. Iob diese sonst nur zu sporadischer und andeutender Aussage kommende Wahrheit in einzigartiger Weise zur Darstellung bringt und vor unsern Augen wie gediegenes Gold aus einem gewaltigen Schmelzfeuer, aus einem schauer- und schwindelerregenden tragischen Kampfe hervorgehen lässt. Sie resultirt im Ringen mit der falschen Vergeltungslehre der Freunde, welche nur nicht die mosaische ist, schon deshalb nicht, weil die mosaische Thora im ganzen offenbarungsgeschichtlichen Verlauf nirgends bestritten und berichtigt, immer nur verinnerlicht und ihrem eignen Geiste gemäss ergänzt wird.

Wenn wir nun aber die beiden im B. Iob uns veranschaulichten Wahrheiten combiniren: 1) das Leiden des Gerechten ist Durchgang zu um so grösserer Herrlichkeit, 2) das Leiden des Gerechten ist Schickung der göttlichen Liebe, die sich im Ausgang des Leidens ausspricht und bewährt, so ist auch diese Doppelantwort noch keine ausreichende Lösung der grossen Frage des Buches. Denn immer erhebt sich das Gegenbedenken: wozu bedarf es, um den Gerechten zur Herrlichkeit emporzuführen, solcher Leiden, welche, symptomatisch betrachtet, so ganz und gar den Charakter des Zorns an sich tragen und sich von Strafgerichten der vergeltenden Gerechtigkeit in nichts unterscheiden? Auf diese Gegenfrage gibt das Buch, so wie es uns vorliegt, zwei Antworten: 1) Die Leiden des Gerechten sind Züchtigungs- und Läuterungsmittel, welche zwar die Sünde des Gerechten zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf seine Entschlackung und Förderung gerichtete Liebe zum Beweggrunde haben. Das ist die Anschauung, welche Elihu im B. Iob vertritt. Der Verf. der einleitenden Reden des Spruchbuchs hat sie Spr. 3, 11 vgl. Hebr. c. 12 auf einen schönen kurzen Ausdruck gebracht. Mit Recht verweist Oehler, damit man ihre Verschiedenheit von der Anschauung der drei Freunde inne werde, auf die verschiedenen Strafrechtstheorien. Auf Besserung abzweckende Züchtigung ist eben keine eigentliche Strafe, da die Strafe ihrem wahren Begriffe nach nur der verletzten sittlichen Ordnung verschaffte Satisfaktion ist. In wieweit es den Reden Elihu's gelingt, diese Anschauung rein und wohl unterschieden von dem anfänglichen Standpunkt der Freunde, bes. des Eliphas, durchzuführen, kümmert uns hier nicht, jedenfalls liegt sie als das Charakteristische dieser Reden im Sinne des Dichters. 2) Die Leiden des Gerechten sind Prüfungs- und Bewährungsmittel, welche, wie die Züchtigungen, in Gottes Liebe ihren Beweggrund, aber nicht in Wegschmelzung der dem Gerechten noch anhaftenden Sünde, sondern im Gegentheil in Herausstellung und Erprobung seiner Gerechtigkeit ihren Zweck haben. Das ist der Gesichtspunkt, unter den das B. Iob, abgesehen von den Reden Elihu's, Iobs Leiden stellt. Nur bei diesem Sachverhalt erklärt und rechtfertigt oder entschuldigt sich der Unmuth, mit welchem Iob die Rede des Eliphas aufnimmt und so den Grund des Streites legt. Und in der That, wenn es dem Christen auch unmöglich sein sollte, zumal in Betreff eignen Leidens, die Unterscheidungslinie zwischen Züchtigungs- und Prüfungsleiden so scharf zu

ziehen, wie sie im B. Iob gezogen wird: so gibt es doch auch für die geschärftere und vertieftere neutest. Sündenerkenntniss ein Leiden des Gerechten, welches ausser allem Causalzusammenhang mit dessen Sünde steht, näml. das Bekenntnissleiden oder Martyrium, welches der Gerechte nicht um sein selbst willen, sondern um Gottes willen erduldet.

Fassen wir nun jene weiteren zwei Antworten, welche das B. Iob uns auf die Frage: „warum durch Leiden zur Herrlichkeit" gibt, ins Auge, so ist nicht zu läugnen, dass sie praktisch vollkommen genügend sind. Weiss ich, dass Gott mir Leiden zuschickt, weil dies, nachdem einmal Sünde und Uebel in die Welt eingedrungen, die unerlässlichen Mittel sind, mich zu läutern und zu bewähren und mich sowohl läuternd als prüfend zu vollenden: so sind das Aufschlüsse, bei denen ich mich beruhigen kann und soll. Aber die letzte Antwort des B. Iob auf seine grosse Frage ist auch das noch nicht. Und seine einzigartige Grösse, seine hohe offenbarungsgeschichtliche Bedeutung, sein schon im A. T. anerkannter typischer Charakter besteht eben darin, dass es auch über diese Antwort noch hinausgeht und uns eine Antwort gibt, welche auf die letzten Wurzeln des Bösen zurückgeht und aus den innersten Zusammenhängen des menschlichen Einzellebens mit Weltgeschichte und Weltplan in allesumfassendem Sinne entnommen ist und nicht blos praktisch, sondern auch speculativ befriedigt.

§. 2. Der Chokma-Charakter des Buches.

Ehe wir aber auf diese letzte und höchste Antwort so weit eingehen, als es die Aufgabe der Einleitung zulässt und fordert, um dem Leser den für das Verständniss des Buches einzunehmenden Standort anzuweisen, fragen wir, wie es kommt, dass das B. Iob eine solche sonst in der alttest. Schrift unerhörte universale und absolute Lösung des Problems darreicht. Der Grund davon liegt in der eigenthümlichen israel. Geistesrichtung, aus welcher es hervorgegangen ist. Es bestand in Israel eine Geistesrichtung universalistischer, humanistischer, philosophischer Art, welche, ausgehend von der Furcht oder Religion Jehova's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinmenschlichen Grundlagen des Israelitischen, den unsichtbaren Wurzeln des Sichtbaren, der allgemeinen wesentlichen Wahrheit des individuell und national Geschichtlichen zugewendet war. Das gemeinsame Merkmal der wenigen Schriftwerke dieser *Chokma* (חָכְמָה), welche uns erhalten sind, ist der von allem eigenthümlich Israelitischen abgezogene humanistische Standpunkt. In dem ganzen Spruchbuch kommt nicht einmal der Name des heilsgeschichtlichen Volkes ישׂראל vor, es behandelt die gemeinmenschlichen Lebensbeziehungen. In Koheleth kommt selbst der heilsgeschichtliche Name Gottes יהוה nicht vor, es behandelt die Nichtigkeit alles Irdischen und heisst mit grösserem Rechte, als das B. Iob, das Hohelied der Skepsis.[1] In Schir ha-Schirim ist zwar die Grundirung des Gemäldes,

1) Das B. Hiob, sagt H. Heine in seinen Vermischten Schriften 1854, 1, ist das Hohelied der Skepsis und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch wenn er leidet sich ausweinen muss, so muss

aber nicht dieses selbst israelitisch, es stellt ein gemeinmenschliches Grundverhältniss dar: die Liebe des Mannes und Weibes, und dies mit nahe gelegtem wenn nicht allegorischem, doch mystischem Sinne, in ähnlichem weltlich und geistlich erotischem Zwielicht, wie bei den Indern *Gitagovinda* und auch der dritte Theil des von Graul übersetzten tamulischen *Kural.* So behandelt auch das B. Iob eine gemeinmenschliche Grundfrage und der Dichter hat seinen Helden geflissentlich nicht der israel. Geschichte, sondern der ausserisrael. Sage entnommen. Eine ausserisrael. Geschichte zu erzählen bleibt er sich von Anfang bis zu Ende bewusst, eine unter den Araberstämmen im Osten Palästina's ihm zu Ohren gekommene überlieferte Geschichte, denn sämmtliche Eigennamen enthalten auch nicht eine Spur symbolischer Absichtlichkeit, und romanhafte Geschichtsdichtungen lagen überhaupt nicht in der Gewohnheit des Alterthums. Diese ausserisraelitische Geschichte aus der patriarchalischen Vorzeit hat in ihm den Entschluss seiner Dichtung gewirkt, weil der darin sich darstellende Gedanke auch in seinem Gemüthe lag. Die Thora vom Sinai und die Prophetie, die Geschichte und das Cultusleben Israels kommen nirgends zum Vorschein, selbst indirekte Beziehungen darauf sind ihm nirgends entschlüpft, er behauptet sich mit bewunderungswürdiger Treue, Consequenz und Lebendigkeit in der ausserisrael. Situation. Seinen eignen israel. Standpunkt verleugnet er freilich nicht, wie man schon daraus sieht, dass er in dem erzählenden prologischen und epilogischen Theil Gott überall יהוה nennt, aber den nichtisraelitischen seines Helden und der Umgebung desselben hält er mit strenger Planmässigkeit fest. Nur zweimal kommt im Munde Iobs יהוה vor 1,21. 12,9., was nicht befremden darf, da dieser Gottesname, wie die Namen *Morija* und *Jochebed* zeigen, nicht schlechthin nachmosaisch ist und also auch unter den hebräischen Völkern ausser Israel gekannt sein konnte. Aber sonst nennen Iob und die Freunde Gott überall אֱלוֹהַּ — was poetischer und nichtisrael. Sprechern, s. Spr. 30,5., noch anpassender als das nur dreimal 20,29. 32, 2. 38,7 vorkommende אלהים — oder sie nennen ihn שַׁדַּי, welches der eigentliche Gottesname der patriarchalischen Zeit ist, überall da in der Genesis auftretend, wo in den elohistischen Stücken Höhe- und Wendepunkte der Selbstbezeugung Gottes vorkommen (17,1. 35,11 vgl. Ex. 6,3) und wo die Patriarchen die empfangene Verheissung in besonders feierlichen Augenblicken auf ihre Kinder legen (28,3. 48,3. 49,25 vgl. 43,14). Selbst manche in der Thora stereotype Benennungen göttlicher Eigenschaften, wie אֶרֶךְ אַפַּיִם, חַנּוּן, רַחוּם, die man im B. Iob wohl erwarten könnte, finden sich darin nicht, auch nicht das in den Psalmen von Jehova häufige טוב, überhaupt nicht die zu so zu sagen dogmatische Terminologie der israel. Religion,[1] woneben auch dieses charakteristisch, dass nur die

---

er sich auch auszweifeln — dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser grossen Haus-Apotheke der Menschheit.

1) Nur einmal kommt קדוש von Gott vor 6,10, nur zweimal חסד 10,12 und bei Elihu 37,13, אָהַב mit seinen Derivv. gar nicht (überh. nur 19,19); in den Reden der Drei lassen sich צדיק (nur bei Elihu 34,17), משפט und שִׁלֵּם als Ausdruck der göttlichen *justitia recompensativa* vermissen; נִסָּה und בחן werden nirgends ver-

älteste Art des Heidenthums, der Sterndienst 31,26—28., erwähnt wird, ohne dass doch der Gottesname יהוה צבאות oder אלהים צבאות vorkommt, welcher Gott eben als Herrn der von den Heiden vergötterten himmlischen Naturgewalten bezeichnet. Auch diesen Namen, welcher der Stern der israel. Königszeit ist, hat der Verf. absichtlich gemieden, denn er wird nie dessen uneingedenk, dass sein Thema ein vor- und ausserisraelitisches ist.

Hengstenberg in seinem Vortrag über das B. Iob 1856 geht so weit zu behaupten, dass eine Persönlichkeit wie Iob unmöglich innerhalb der Heidenwelt existirt haben könne und dass keine Offenbarung nothwendig gewesen wäre, wenn das Heidenthum solche Charaktere aus sich erzeugen könnte. Der Dichter aber setzt ohne Zweifel das Gegentheil voraus, und wenn er es nicht voraussetzte, so hätte er es bleiben lassen sollen, alle seine Kunst aufzubieten, um den Schein des Gegentheils zu erzeugen. Dass er es dennoch gethan, kann uns nicht irre machen. Denn einerseits gehört Iob der Patriarchengeschichte an, also der Zeit vor der Gesetzgebung, der Zeit der noch nachwirksamen Uroffenbarung und der auch den abgezweigten Seitenlinien nicht unbekannt gebliebenen Offenbarung Gottes im Patriarchenhause, andrerseits ist es dem Standpunkt der Chokma ganz gemäss, dass sie eine vorbereitende Selbstbezeugung Gottes auch in der ausserisraelitischen Menschheit voraussetzt, gerade wie das Johannes-Evangelium, welches darauf ausgeht, in dem Christenthum die absolute alles Sehnen der ganzen Menschheit befriedigende Religion nachzuweisen, *τέκνα τοῦ θεοῦ διεσκορπισμένα* auch ausserhalb des Gottesvolkes anerkennt 11,52., ohne deshalb die Menschwerdung des Logos und die Ermöglichung der Wiedergeburt durch diese überflüssig zu finden. Diese Parallele des B. Iob mit dem Johannes-Evangelium ist vollkommen berechtigt. Denn der grosse Aufschluss, den uns der johanneische Prolog über den Logos gibt, ist im B. Iob und in der Einleitung des Spruchbuchs, bes. c. 8., schon im Werden, ohne dass man des Mittelgliedes der alexandrinischen Religionsphilosophie bedarf, welches aber, nachdem es einmal da ist, auch nicht beseitigt und verkannt werden darf. Die alexandrinische Logoslehre ist wirklich die genuine, wenn auch mit mancherlei Unvollkommenheiten behaftete Fortbildung dessen was im B. Iob und in Mischle von der חָכְמָה gelehrt wird. Beide Begriffe haben eine nicht blos auf Israel, sondern auf die Menschheit bezogene universalistische Inhaltsfülle. Die חכמה hat zwar in Israel Wohnung gemacht, wie sie selbst in dem Buche *Σοφια Σειραχ* c. 24 bezeugt, aber es gibt auch einen aller Menschheit erreichbaren und beschiedenen Antheil an ihr. Das ist die Anschauung des Dichters des B. Iob. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, dass auch ausserhalb Israels Gemeinschaft möglich ist mit dem Einen lebendigen Gott, der sich in Israel offenbart hat; dass Er auch da sich fortwährend offenbart, ordentlicher Weise im Gewissen und ausserordentlicher Weise in Träumen und Gesichten; dass auch da Sehnen und Ringen sich findet nach der Erlösung, von welcher Israel helle Worte der

---

wandt, um Iobs Leiden beim rechten Namen zu nennen; מַסָּה erscheint 9,23 nur in der allgem. Bed. Missgeschick.

Verheissung hat. Sein wundersames Buch schwebt hoch über der alttest. Schranke, es ist der Melchisedek unter den alttest. Büchern. Ja die letzte und höchste Lösung des Problems, mit dem es ringt, hat einen noch über die Patriarchengeschichte hinausliegenden Fundort. Die Weisheit des B. Iob stammt, wie wir sehen werden, aus dem Paradiese. Denn auch diese Zukehr zu den jenseit der Entstehung der Volksthümer gelegenen Urgeschichten der Genesis und die forschende Beschäftigung mit der sonst im A. T. fast ignorirten Hieroglyphe im Eingange der Thora gehört zu den Eigenthümlichkeiten der Chokma.

§. 3. Die Stellung im Kanon.

Als ein Werk der Chokma steht das B. Iob neben den drei andern dieser Klasse israelitischen Schriftthums angehörigen Werken unter den Hagiographen, welche hebräisch schlechtweg כתובים genannt werden. So heisst neben תורה und נביאים die dritte Abtheilung des Kanons, in welcher alle diejenigen Schriften untergebracht wurden, welche nicht entweder dem Fache prophetischer Geschichtschreibung oder prophetischer und zwar prophetenamtlicher Verkündigung angehören. Es stehen unter den Hagiographen auch Schriften prophetischen Charakters, wie Psalmen und Daniel, aber ihre Verf. waren keine eigentlichen נביאים. Es stehen gegenwärtig die Klagelieder darunter, aber diese ihre Stellung ist nicht ursprünglich, wie auch Ruth urspr. zwischen Richter und Samuel gestanden zu haben scheint; beide, Klagelieder und Ruth, sind unter die Hagiographen gestellt, damit dort die 5 sogen. מגלות oder Festrollen beisammen stehen: Schir ha-Schirim das Festbuch des 8. Passatags, Ruth das Festbuch des 2. Schabuothtags, Kinoth das Festbuch des 9. Ab, Koheleth das Festbuch des 3. Succothtags, Esther das Festbuch des Purims. Das B. Iob, welches weder in proph. Geschichtsstyl noch in proph. Predigtstyl geschrieben, sondern ein Lehrgedicht ist, konnte nirgends anders als in dieser 3. Abtheilung des Kanons stehen. Die Stelle, die es einnimmt, ist aber übrigens eine sehr schwankende. Im alex. Kanon folgen auf die 4 Bb. der Könige Chronik, Esra, Nehemia, Tobit, Judith, Esther: die geschichtlichen Bb. stehen also von den ältesten bis zu den jüngsten beisammen; dann beginnt mit Iob, Psalmen, Sprüche eine neue Reihe, eröffnet von diesen 3 im engern Sinne poetischen Bb. Auch Melito von Sardes im 2. Jahrh. stellt die Chronik zu den Bb. der Könige, reiht aber daran sofort die nichtgeschichtlichen Hagiographen in folgender Ordnung: Ps. Spr. Ekkles. Hohesl. Iob; hier schliessen sich an den davidischen Psalter die salomonischen Schriften und der anonyme Iob steht dahinter. In unsern Bibelausgaben beginnt die Abth. der Hagiographen mit Ps. Spr. Iob (die den Handschriften deutscher Klasse eigne Folge), im Talmud (*Bathra* 14[b]) mit Ruth Ps. Iob Spr., in der Masora und in den Handschriften spanischer Klasse mit Chronik Ps. Iob Spr. Alle diese Anordnungsweisen sind wohlüberlegt. Die Masora schliesst an die נביאים אחרונים das ihnen gleichartigste Buch, die Chronik; der Talmud stellt dem Psalter das B. Ruth wie einen geschichtlichen Prolog oder wie eine Verbindungsbrücke

zwischen den proph. Geschichtsbüchern und den Hagiographen voraus[1]; die in unsern Ausgaben übliche macht die Psalmen zu dem die Abth. eröffnenden Buche, was mit Lc. 24, 44 und mit Philo stimmt, der auf die proph. Bb. zunächst ὕμνους folgen lässt. Nur bei LXX steht Iob an der Spitze der 3 sogen. poetischen Bb., viell. als das seinem patriarchalischen Inhalte nach in die älteste Zeit zurückweisende Werk. Ueberall sonst steht der Psalter unter den 3 Bb. voran. Man nennt diese drei gewöhnlich mit einer *vox memorialis* ספרי אמ״ת, aber diese Aufeinanderfolge: Iob Spr. Ps. findet sich nirgends; die Masora nennt sie nach ihrer eignen und der talmudischen Anordnung ספרי ת״אם.

§. 4. Das Accentuationssystem, die stichische Schreibung und der Strophenbau.

Die so chiffrirten 3 Bb. haben bekanntlich das gemeinsam, dass sie (mit Ausnahme des Prologs und Epilogs im B. Iob) nach einem besondern Accentuationssystem interpungirt sind, welches in meinem Comm. zu den Psalmen und in Bärs Psalterausgabe ausführlich erörtert worden ist. Auch dieses Accentuationssystem erbaut sich, wie das prosaische, auf dem Grundgesetze der Dichotomie, es ist aber auf reichere Gliederung, nachdrücklichere Betonung und melodischeren Vortrag berechnet. Die Ueberlieferung hat aber nur den Notenwerth der sogen. prosaischen oder rednerischen, nicht (einige vereinzelte Ueberlieferungsreste ausgen.) den der metrischen oder poetischen Accente erhalten. Nichtsdestoweniger können wir an diesen Accenten immer noch ersehen, wie der synagogale Vortrag die zu masorethischen Versen zusammengefassten Gedanken in zwei Hauptabschnitte und innerhalb derselben wieder in einzelne Unterabschnitte theilte und die einzelnen Wörter entweder verband oder trennte, indem der musikalische Rhythmus sich so weit möglich nach dem logischen richtete, so dass die Accentuation ebendeshalb eine Haupterkenntnissquelle der exegetischen Tradition ist und eine Fülle der werthvollsten Fingerzeige für den Ausleger enthält. Die Ueberlieferung fordert ausserdem für die 3 Bb. liederartige kurzzeilige stichische Schreibung und פסוק *versus* hiess urspr. nicht der masorethische Vers, sondern die einzelne im Accentuationssystem durch einen grossen Distinctivus bezeichnete Sinnzeile *στίχος*, wie z. B. Iob 3, 3:

Untergehe der Tag da ich geboren,
Und die Nacht so sprach: Empfangen ein Männlein

ein durch Athnach halbirter masor. Vers ist und also nach alter Vorschrift als zwei *στίχοι* zu schreiben ist.[2] Auch das ist wichtig. Um den Stro-

1) Dass Iob hinter den Ps. steht, wird daraus erklärt, dass er Zeitgenosse der Königin von Saba gewesen, oder, angenommen dass Mose Verf. des Buchs sei (in welchem Falle es an der Spitze der Chethubim stehen sollte), daraus dass man es (nach dem Grundsatz לא מתחילינן בפרענותא) seines schauerlichen Inhalts wegen nicht vorangestellt hat.

2) Der Sinn dieser alten Vorschrift und das Geschick ihrer Ausführung sind den späteren Codices-Schreibern abhanden gekommen, indem sie nicht nach Sinnzeilen, sondern nur nach Raumzeilen absetzen, wie die *στίχοι* in Zählung der Zeilen z. B.

phenbau hebr. Gedichte wieder zu erkennen, muss man auf die *στίχοι* achten, in welchen die dichterischen Gedanken wohlbemessen einander folgen. Schon der Parallelismus, den auch wir als das Grundgesetz des Rhythmus der hebr. Poesie anerkennen, bildet nicht immer zweigliedrige, sondern häufig wie z. B. 3,4. 5. 6. 9 auch dreigliedrige Gedankenevolutionen; die dichterische Formung bleibt aber dabei nicht stehen, sondern verbindet auch weiter, wie sich am unverkennbarsten an den alphabetischen Psalmen zeigt[1] und wie neuerdings auch Ewald anzuerkennen geneigt ist[2], solche Distichen und Tristichen zu grösseren, einen geschlossenen Gedankenkreis bildenden Theilganzen, mit andern Worten: zu tetrastichischen, oktastichischen oder irgendwie mehrzeiligen Strophen, an sich Sinngruppen, die sich aber, sofern sie ebenmässig wiederkehren und wechseln, als Strophen herausstellen. Hupfeld hat eingewendet, diese Strophen als Theilganze von symmetrischer Stichenzahl seien in Widerspruch mit dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus, welcher nicht auf Einem Beine stehen könne, sondern zwei verlange; aber dieser Einwand ist so untriftig, als wenn man sagen wollte: weil jeder Soldat zwei Beine hat, so können Soldaten auch immer nur einzeln, aber nicht in Reih und Glied marschiren. Man sehe z. B. 36,22—25. 26—29. 30—33., da hebt der Dichter dreimal mit הן an und dreimal bilden die so anhebenden Gedankenfolgen acht Zeilen. Sollen wir da nicht sagen, es seien das drei mit הן beginnende achtzeilige Strophen? Indess sind wir weit entfernt zu behaupten, das B. Iob bestehe durchweg aus liederweise strophischen Reden. Es zerfällt aber durchweg in Sinngruppen, welche nicht selten zu ebenmässigen Strophen werden. Dass weder das gleichmässige noch das gemischte Strophenschema überall mit strenger ausnahmsloser Gebundenheit durchgeführt ist, hat in der künstlerischen Freiheit seinen Grund, welche der Dichter behaupten musste, um nicht mit der Wahrheit zugleich die Schönheit des Dialogs zu zerstören. Aber unsre nach Sinngruppen absetzende Uebersetzung und die den einzelnen Reden übergeschriebenen Schemen der Stichenzahl ihrer Sinngruppen werden zeigen, dass die Anlage des Ganzen doch weit strophischer ist, als es der drama-

---

griechischer Redner blosse Raumzeilen sind, wenigstens nach Ritschl's Ansicht (Die alex. Bibliotheken 1838 S. 92—136), welche aber von Vömel bestritten worden ist. Die alte soferische Vorschrift meint Sinnzeilen und so auch die griechische Unterscheidung von *πέντε στιχηραί (στιχήρεις) βίβλοι* d. i. Iob Ps. Spr. Hohel. Koh.

1) Dass von diesen auszugehen sei, vermutheten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verſs-Art und Poesie ein wenig könne geurtheilet werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen."

2) Ueber Liedwenden (Strophen) im B. Ijob, Jahrb. 3,118: „Dass die masoretische Versabtheilung nicht immer richtig ist, ergibt sich auch durch eine genauere Betrachtung der Liedwenden. Hiebei kommt es aber weiter noch auf die Frage an, ob man das Mass einer solchen Wende bloss nach den oft unter sich selbst sehr ungleichartigen Versen, oder vielmehr streng nach den Versgliedern bestimmen müsse? Letzteres scheint mir wenigstens bei einigen Stücken sicher der Fall zu sein, wie ich früher schon bisweilen bei Gelegenheit bemerkte." Nichtsdestoweniger berechnet er auch noch in den Neuen Bemerkungen zum B. Ijob 9,35—37 die Liedwenden nach Zeilen = masorethischen Versen.

tische Charakter desselben nach klassischer und moderner Poetik zulässt.[1] Es ist ähnlich im Hohenlied, mit dessen melodramatischem Charakter es sich aber verhältnissmässig besser verträgt. In beiden Fällen erklärt es sich daraus, dass die hebräische Poesie ihrer Grundeigenthümlichkeit nach lyrisch ist und dass auch das Drama sich von diesem lyrischen Grunde nicht bis zu völliger Selbstständigkeit losgelöst hat. Das B. Iob ist auch übrigens kein zu fertiger Entwickelung gediehenes Drama. Prolog und Epilog sind historisch gehalten und die einzelnen Reden werden erzählend eingeführt. In letzterer Beziehung hält das Hohelied (mit Ausnahme von 2, 10ᵃ) die dramatische Unmittelbarkeit fester als das B. Iob.[2] Das Drama liegt hier in Ansehung der Strophik noch in den Windeln des Schir und in Ansehung der Erzählungsform in den Windeln der Historie oder der Epopöe. Auch kann das B. Iob, sofern man wie G. Baur[3] Dramatisch und Scenisch als unzertrennliche Wechselbegriffe betrachtet, nicht als Drama gelten. Denn das Theater lernten die Juden erst von Griechen und Römern kennen.[4] Indess fragt es sich, ob das Drama, wie z. B. auch A. W. v. Schlegel in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur behauptet, überall die Bühne voraussetzt. Göthe wenigstens äussert öfter, dass „Drama und Theaterstück sich sondern lassen“ und spricht dem Hohenliede „dramatische Anlage und Ausführung“ zu.[5]

§. 5. Die dramatische Kunst der Anlage und Ausführung.

Bei dem allen nehmen wir so wenig als Hupfeld Anstand, das B. Iob ein Drama zu nennen, und es ist charakteristisch für die israelitische Chokma, dass sie es gewesen ist, welche im Hohenliede und B. Iob, diesen ihren beiden Geisteserzeugnissen, die nationale Poesie mit dieser neuen Dichtungsform bereichert hat. Das B. Iob ist, wenn auch nicht all-

---

1) Man erwäge jedoch was Gottfr. Hermann in seiner *diss. de arte poesis Graecorum bucolicae* in Betreff der Strophentheilung bei Theokrit sagt: *Verendum est ne ipsi nobis somnia fingamus perdamusque operam, si artificiosas stropharum comparationes comminiscamur, de quibus ipsi poetae ne cogitaverint quidem. Viderique potest id eo probabilius esse, quod saepenumero dubitari potest, sic an aliter constituendae sint strophae. Nam poesis, qualis haec bucolicorum est, quae maximam partem ex brevibus dictis est composita, ipsa natura sua talis est ut in partes fere vel pares vel similes dividi possit. Nihilo tamen minus illam strophicam rationem non negligendam arbitror, ut quae apud poetas bucolicos in consuetudinem vertisse videatur etc.*

2) Daher kommt es, dass es griechische Handschriften gibt, in welchen den einzelnen Theilen des Hohenliedes die Namen der redenden Personen (z. B. *ἡ νύμφη*, *αἱ νεανίδες*, *ὁ νυμφίος*) vorgesetzt sind (s. Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit. VIII. 1781 S. 180); der Archimandrit Porphyrios, welcher in seinem Reisewerk 1856 den *Cod. Sinaiticus* vor Tischendorf beschrieben hat, obwohl unzulänglich, beschreibt dort auch eine solche *διαλογικῶς* geschriebene Hdschr. des Hohenliedes.

3) Das B. Hiob und Dante's Göttliche Comödie, Studien u. Krit. 1856, 3.

4) s. meine Geschichte der jüdischen Dramatik in meiner Ausgabe des *Migdal Oz* (hebr. Bearbeitung des *Pastor fido* von Guarini) von Mose Chajim Luzzatto, Leipz. 1837.

5) Werke (neue Ausg. in 30 Bdd) 13, 596, 26, 518 f.

seits, doch wesentlich ein Drama, und zwar ein aus folgenden sieben Theilen bestehendes: 1) c. 1—3 die Anknüpfung; 2) c. 4—14 der erste Gang des Streites oder die anhebende Verwickelung; 3) c. 15—21 der zweite Gang des Streites oder die steigende Verwickelung; 4) c. 22—26 der dritte Gang des Streites oder die aufs äusserste gestiegene Verwickelung; 5) c. 27—31 der Uebergang von der Verwickelung (δέσις) zur Lösung (λύσις): Iobs Monologe; 6) c. 38—42, 6 die Lösung im Bewusstsein; 7) 42, 7 ff. die Lösung in äusserer Wirklichkeit, wobei wir die Reden Elihu's c. 32—37 ausser Betracht gelassen haben, weil es sehr fraglich ist, ob diese ein ursprünglicher Formtheil des Buches und nicht vielmehr die Einlage eines anderen Dichters sind. Rechnen wir sie mit, so ist das Drama achttheilig; die Reden Elihu's bringen den Uebergang von der δέσις zur λύσις zum Durchbruch. Das B. Iob ist ein Sprechsaal, und man kann unbedenklich annehmen, dass ein zeitgenössischer oder späterer Dichter sich unter die sprechenden Personen gemischt habe. Ob es sich aber wirklich so verhalte, bleibe hier dahingestellt. Der Prolog ist erzählend, aber doch nicht undialogisch und insofern nicht ganz undramatisch. Er entspricht in der Form verhältnissmässig am meisten den euripideischen, welche auch eine Art epischer Einleitung zum Stücke sind, und leistet was Sophokles in seinen Prologen so meisterhaft versteht: er steigert gleich Eingangs die Theilnahme an der vorzuführenden Begebenheit und macht uns zu Mitwissern dessen was den handelnden Personen verborgen bleibt. Nachdem im Prologe der Räthselknoten geschürzt ist, verschlingt er sich in den drei Gängen des Streitgesprächs immer wirrer. In den Monologen Iobs beginnt er sich zu lockern und im sechsten Theil erfolgt wohl vorbereitet und also nicht ἀπὸ μηχανῆς die Lösung, welche sich im Epilog oder Exodos vollendet: der so weit nöthig durch Busse gereinigte Knecht Gottes wird gegenüber den Freunden gerechtfertigt und der göttlicher Voraussage gemäss bewährte Sieger gekrönt. Es ist also eine sich fortbewegende Geschichte. Die Bem. Herders[1]: „hier steht Alles still in langen Sprüchen und Reden" ist oberflächlich. Es ist von Anfang bis zu Ende ein Strom des erregtesten Werdens, mit äusserer Handlung freilich nur in der Anknüpfung und in der Lösung; von der Mitte des Buchs gilt was Schlegel von Göthe's Iphigenia sagt, dass da die Gesinnungen zu Handlungen gemacht und gleichsam vor Augen gebracht sind. Uebrigens ist, wie in Göthe's Tasso, der Mangel äusserer Handlung durch Reichthum und Bestimmtheit der Charakterzeichnung ersetzt. Der Satan, Iobs Weib, der Held selbst, die drei Freunde — überall mannigfaltige und präzise Zeichnung. Der Dichter zeigt auch nach andern Seiten hin dramatische Kunst. Er hat das Streitgespräch meisterhaft darauf angelegt, das Herz des Lesers in demselben Grade allmählig den Freunden abwendig zu machen, als für Iob zu gewinnen. Er lässt die Freunde in ihren Reden bis zuletzt die herrlichsten Wahrheiten aussprechen, welche aber in der Anwendung auf den vorliegenden Fall in Unwahrheit umschlagen. Und obgleich das Ganze der Darstellung Einer grossen Idee

1) Geist der Ebräischen Poesie 1805, 1 S. 137.

dient, so ist diese doch von keiner der vorgeführten Personen vertreten, wird von keiner ausdrücklich ausgesprochen; jede Person ist gleichsam ein mitlautender Buchstabe zu dem Worte dieser Idee, sie ist durch das ganze Buch hindurch in Verwirklichung ihrer selbst begriffen, erst am Ende resultirt sie als Ergebniss des Ganzen. Iob selbst aber ist nicht weniger ein tragischer Held als der Oedipus der beiden sophokleischen Tragödien.[1] Was dort die durch das Orakel ausgesprochene unentrinnbare Schicksalsnothwendigkeit ist, das ist im B. Iob der von Jehova, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversammlung gefasste Rathschluss. Wie ein peinigendes Räthsel kommt das Leidensverhängniss auf Iob herab. Anfangs bleibt er leichten Kampfes Sieger, bis zu dem an sich unbegreiflichen Leiden die Bussermahnungen der Freunde hinzukommen und es noch unbegreiflicher machen. Er wird dadurch in einen schweren Kampf verwickelt, worin er bald voll trotziger Selbstzuversicht sich himmelan hebt, bald in zagendem Unmuth zu Boden sinkt. Der Gott aber, gegen den er kämpft, ist nur das Gespenst, welches die Anfechtung statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat, und dieses Gespenst ist in nichts verschieden von dem unerbittlichen Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held gegenüber der geheimen Macht, die ihn mit eisernem Arm zermalmt, seine innere Freiheit zu behaupten sucht, so behauptet Iob diesem Gotte gegenüber, der ihn wie einen Frevler dem Untergange geweiht hat, seine Unschuld. Aber mitten in diesem haarsträubenden Kampfe mit dem Gotte der Gegenwart, diesem Gebilde der Anfechtung, tastet Iobs Glaube nach dem Gotte der Zukunft, zu welchem er immer näher hingetrieben wird, je unbarmherziger die Feinde über ihn richten. Endlich erscheint Jehova wirklich, aber nicht auf Iobs ungestümes Fordern; er erscheint erst, nachdem Iob einen Anfang demüthiger Selbstbescheidung gemacht hat, um durch entgegenkommende Herablassung diesen Anfang zu vollenden. Jehova erscheint und der Schicksalsgott zerrinnt. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben lässt, kommt hier zur Versöhnung. Die menschliche Freiheit erliegt nicht, sondern es wird offenbar, dass nicht eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte, sondern die göttliche Weisheit, deren innerster Trieb die Liebe ist.

§. 6. Die Entstehungszeit.

Dass dieses Meisterwerk religiöser Reflexion und planmässig schaffender Kunst, dieses nach Luthers Ausdruck „reisige und prächtige" Buch, in welchem alles furchtbar Erhabene was Naturwelt und Menschenge-

---

1) Schon Schultens sagt: *quidquid Tragoedia vetus unquam Sophocleo vel Aeschyleo molita est cothurno, infra magnitudinem, gravitatem, ardorem, animositatem horum affectuum infinitum quantum subsidet.* Aehnlich Ewald (Jahrb. 9, 27): Weder die Inder noch die Griechen und Römer haben ein so erhabenes und so rein vollendetes Gedicht aufzuweisen: am nächsten würde man es etwa mit einem Aeschyleischen oder Sophokleischen Trauerspiele vergleichen, wir können aber leicht finden, dass kein einziges unter diesen an seine reine Höhe und Vollendung mitten in der grössten Einfachheit reicht.

schichte bietet wie in einem Alpenhochthale ringsum aneinander gereiht ist, keiner andern Zeit angehört, als der salomonischen, könnten wir beinahe voraussetzen, wenn es nicht ohnehin von allen Seiten sich bestätigte. In den Talmuden (*jer. Sota V, 8. b Bathra 15*ᵃ) findet sich die Ansicht, dass Mose vor der Gesetzgebung Verf. des B. Iob sei. Sie ist erst neuerdings wieder von Ebrard (1858) erneuert worden. Aber wie unwahrscheinlich, ja schier unmöglich, dass das poetische Schriftthum Israels mit einem solchen Nonplusultra der Reflexionspoesie seinen Anfang genommen und dieses Kunstgedicht Mose den Gesetzgeber zum Verf. habe!" Dichter des B. Hiob ist Mose wahrlich nicht — sagt Herder[1] mit Recht — oder Solon hätte die Iliade und die Eumeniden des Aeschylus geschrieben." Diese Meinung, die sich auch bei Origenes, Hieronymus, Polychronius, Julian v. Halicarnass findet, wäre wohl nie Jemandem in den Sinn gekommen, wenn nicht die im Buche consequent festgehaltene Abkehr von Gesetz, Prophetie, Geschichte, Cultusleben und selbst der religiösen Terminologie Israels den Schein vorsinaitischer Abfassung erzeugt hätte. Aber erstens ist diese Abkehr, wie wir bereits gesehen haben, die Folge der Geistesrichtung, welcher das Buch angehört, zweitens verräth der Verf. seine Bekanntschaft mit der Thora doch deutlich genug, denn wie die Chokma überhaupt die in der Thora niedergelegte Gottesoffenbarung zur nothwendigen Voraussetzung hat und eben ihre allgemeinen und ewigen Ideen, ihr unvergängliches für alle Menschen gleich bedeutsames Wesen herauszustellen bemüht ist, so konnte ein Buch, wie das B. Iob, nur von einem israel. Verf., nur aus der durch die Thora[2] ermöglichten geistlichen Erkenntniss und Erfahrung heraus geschrieben werden. Denn wie erst im Lichte des Christenthums Einblick in das Tasten der Heidenwelt nach göttlicher Wahrheit möglich ist, so war auch erst im Lichte der Offenbarung Jehova's eine so geistlich kühne und sichere Reproduktion einer altpatriarchalischen Sage möglich — zu geschweigen, dass der mittlere Theil des Buches in Maschalstyl, der umschliessende historische Theil in dem sichtlich nachgebildeten Style der pentat. Urgeschichten geschrieben ist.

So nichtig sich aber die Annahme vorsalomonischer Abfassung ausweist, so nichtig sind auch alle die Gründe, womit man nachsalomonische Abfassung des Buchs zu beweisen gesucht hat. Ewald, welchem Heiligstedt und Renan folgen, meint, dass es im Hintergrunde sehr verstörte unglückliche Zeiten zeige und deshalb und nach andern Kennzeichen unter Manasse geschrieben sei; Hirzel, dass der Verf., der Aegypten so genau

---

1) Geist der Ebr. Poesie 1805, 1 S. 130.

2) Zwar behauptet Reggio (*Kerem Chemed VI, 53—60*) zu Gunsten der mosaischen vorsinaitischen Abfassung: „Gott wird nur dargestellt als der Allmächtige, der Herrscher über das Weltall, nirgends ist die Rede von seiner Liebe, Barmherzigkeit, Langmuth — Eigenschaften, welche erst die Thora offenbar machte" und S. D. Luzzatto schliesst hieraus sogar auf nichtisrael. Abkunft des Buches: „Der Gott Iobs ist nicht der Gott Israels der Gnädige, er ist der Allmächtige und Gerechte, aber nicht Gütige und Treue"; aber obgleich das Buch nicht ein einziges Mal die Worte Güte, Liebe, Langmuth, Erbarmen von Gott ausspricht, so ist es doch ein heller Spiegel von dem allen, und gerade die Liebe Gottes macht es zum Lichtpunkt in dem dunklen Geheimnisse des Leidens der Gerechten.

kennt, mit König Joahas nach Aegypten transportirt worden zu sein scheine; Stickel, dass das Buch die begonnene Invasion asiatischer Eroberer, aber noch nicht die Zerstörung Jerusalems voraussetze; Bleek, dass es der nachsalom. Zeit angehören müsse, weil es auf eine vorausgegangene umfassende mannigfaltige Schriftstellung zurückweise. Aber das Alles beruht auf nichtigen Gründen, falscher Beobachtung und trüglichen Schlüssen. Schon die Voraussetzung, dass ein Buch, welches einen so furchtbaren Leidenskampf in der Hölle der Anfechtung darstellt, in einer nächtlichen nationalen Leidenszeit entstanden sein werde, ist unhaltbar; es genügt anzunehmen, dass der Dichter selber Aehnliches an sich erfahren, und erfuhr er es in einer Zeit, wo ihn ringsum genussreiches Wohlleben umgab, so musste das seine Anfechtung nur noch steigern. Am ehesten noch liesse sich vermuthen, dass das B. Iob aus der Zeit des Exils stamme (Umbreit u. A.) und dass Iob, wenn auch nicht geradezu eine Personification Israels, doch משל לישראל,[1] ein Spiegel für das Volk des Exils sei (Bernstein), denn diese an sich schon ansprechende Ansicht hat häufige Berührungen des zweiten Theils des B. Jesaia für sich (vgl. 40,14 mit Iob 21,22; 40,23 mit Iob 12,24; 44,25 mit Iob 12,17.20; 44,24 mit Iob 9,8; 59,4 mit Iob 15,35. Ps.7,15), welche aber nur beweisen, dass allerdings die schwergeprüfte *ecclesia pressa* der Exulanten im Spiegel Iobs sich selbst wieder erkennen durfte, und es als weit wahrscheinlicher erscheinen lassen, dass das B. Iob älter als jene Leidenszeit Israels ist.

Die Literatur der Chokma hat mit Salomo begonnen. Erst unter Salomo, dessen sonderliche Gabe die Weltweisheit war, erst in seiner Zeit, welche den Charakter friedlicher aus den Glaubenskämpfen der davidischen hervorgegangener Beschaulichkeit trägt,[2] waren die innern und äussern Vorbedingungen dazu vorhanden. Von Salomo selbst ist die Hauptmasse der Mischle und das Hohelied; eine jüngere Periode der Chokma, wahrsch. die Zeit Josaphats, repräsentiren die einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9; die jüngste repräsentirt das B. Koheleth, welches von H. G. Bernstein in seinen *Quaestiones Kohelethanae* richtig aus der Zeit zwischen Artaxerxes I Longimanus und Darius Codomannus abgeleitet wird und viell. aus der Zeit Artaxerxes' II Mnemon stammt. Das B. Iob bekundet sich schon durch seine klassische, prächtige, grossartige Form als ein Werk der ersten dieser drei Perioden. Es trägt durch und durch das schöpferische Gepräge jener Anfangszeit der Chokma, jener salomonischen Zeit der Gnosis und der Technik, der denkenden Vertiefung in die Offenbarungsreligion und der sinnigen Fortbildung der überlieferten

---

1) s. das dem *More Nebuchim III, 22—24* entsprechende c. 90 des von mir 1841 herausgegebenen karaitischen Werkes *Ez chajim* von Ahron b. Elia aus Nikomedien. Die Ansicht, dass der Dichter selbst in Iob das Israel des Exils gezeichnet (nach Warburton das Israel der nachexil. Wiederherstellungszeit, nach Grotius die von den Babyloniern ins Exil geführten Edomiter) steht ungefähr auf gleicher Linie mit der Ansicht, dass in König Oedipus der schuldbeladene Perikles oder in dem Odysseus des Philoklet die Sophisten gezeichnet seien.

2) Insofern hat Gaupp, Praktische Theol. II, 1, 488 gewissermassen Recht, wenn er das B. Iob ein lebendiges Zeugniss des im Durchbruch begriffenen neuen Glaubensgeistes der davidischen Zeit nennt.

Kunstformen, jener einzigartigen Zeit, in welcher die Literatur dem Gipfel wonniger Herrlichkeit entsprach, zu welchem damals das Königthum der Verheissung gelangt war. Salomo's Herz schloss nach 1 K. 5, 9 f. eine Fülle von Wissen in sich gleich dem Sande am Meeresufer, seine Weisheit war grösser als die Weisheit der בני קדם, von denen der sagenhafte Stoff des B. Iob entlehnt ist, grösser als die Weisheit der מצרים, mit deren Lande und dessen Naturwundern der Verf. des B. Iob genau bekannt ist. Die im B. Iob niedergelegte Fülle naturhistorischen und überhaupt weltthümlichen Wissens ist der Ertrag des weiten Gesichtskreises, welchen Israel in der Zeit Salomo's gewann. Es war eine Zeit, in welcher die Kluft zwischen Israel und den Völkern mehr als je überbrückt war. Die ganze Bildung Israels folgte damals einem so zu sagen kosmopolitischen Zuge. Es war eine Zeit des Vorspiels der Entschränkung des Heils und des Sieges der Religion Israels und der Einigung aller Völker in dem Glauben an den Gott der Liebe.

§. 7. Die lehrinhaltlichen Kennzeichen.

Dass das B. Iob aus dieser und keiner andern Zeit stammt, bestätigt sich auch an seinem lehrinhaltlichen Verhältniss zu den übrigen kanonischen Schriften. Vergleicht man die Lehre von der Weisheit, ihrer Transscendenz, ihrer Verweltlichkeit, ihrer Mitwirksamkeit bei der Weltschöpfung in Spr. c. 1—9., bes. c. 8, mit Iob c. 28., so zeigt sie sich dort weiter fortgeschritten und entwickelt. Vergleicht man die Hindeutung auf Gottes Gericht Iob 19, 29 mit dem Fingerzeige auf ein künftiges Alles entscheidendes und ausgleichendes allgemeines Gericht bei Koh. 12, 14., so springt in die Augen, dass was dort nur erst als persönliches Glaubenspostulat auftritt hier bereits ein fertiger Bestandtheil des allgemeinen religiösen Bewusstseins geworden ist. Und wie man auch jene Glanzstelle des B. Iob 19, 25—27 deuten möge, sei es von einem diesseitigen leiblichen oder von einem jenseitigen geistigen oder von einem jenseitigen verklärten Schauen Gottes — keinesfalls ist sie ein Wiederhall einer bereits vorhandenen Offenbarung über die Auferstehung der Todten, jener Offenbarungserkenntniss, welche wir durch Jes. 26, 19 vgl. 25, 8 und Ez. c. 37 vgl. Hos. 6, 2 hindurch bis zu Dan. 12, 2 anbrechen und aufgehen sehen. Die im B. Iob herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind ganz dieselben, wie in den Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit und in den salomonischen Sprüchen. Der Dichter gibt sich als ein Kind eben derselben Zeit in welcher Heman seufzte Ps. 88, 11 f.: „Wirst du an Verstorbenen Wunder thun? oder werden Schatten auferstehen, dich preisen? wird im Grabe erzählt werden deine Gnade, deine Treue im Abgrund?“ Ueberhaupt findet sich in Ps. 88 und 89, deren Verf., die Esrahiten Heman und Ethan, nicht mit den gleichnamigen Sangmeistern Davids zusammenfallen, sondern die 1 K. 5, 11 genannten ungef. gleichalterigen Zeitgenossen Salomo's sind, die denkbar grösste Fülle verwandtschaftlicher Beziehungen zum B. Iob, eingeschl. die Reden Elihu's. Diese zwei Ps. berühren sich mit dem B. Iob sowohl in Ausdrücken, mit denen sich gleiche

bemerkenswerthe Vorstellungen verbinden, wie קדושים von den himmlischen Geistern, רפאים von den unterweltlichen Schatten, אבדון von der Unterwelt selbst, als auch in Ausdrücken, die sonst nirgends im A. T. vorkommen, wie אִמִּים und בִּעֻתִים, und die Zusammenstimmung zeigt sich sogar in Zusammenstimmung ganzer Verszeilen theils in Gedanken, theils im Ausdruck, vgl. Ps. 89,38 mit Iob 16,19; 89,48 mit Iob 7,7; 89,49 mit Iob 14,14; 88,5 mit Iob 14,10; 88,9 mit Iob 30,10; 89,8 mit Iob 31,34. In allen diesen Stellen findet aber nicht Gleichlaut statt, welcher den Eindruck der Entlehnung machte, sondern eine Uebereinstimmung, welche, da sie unmöglich zufällig sein kann, sich am leichtesten erklären dürfte, wenn man annimmt, dass das B. Iob aus eben der Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist, welcher nach 1 K. 5,11 jene beiden Esrahiten, die Verf. von Ps. 88 und 89, angehörten. Man könnte weiter gehen und vermuthen, dass eben jener Heman, welcher den nächtlichsten aller Psalmen, den in iobischem Leidenszustand geschriebenen Ps. 88 verfasst hat, auch Verf. des B. Iob sei — wofür sich noch manche Wahrscheinlichkeitsgründe anführen liessen und wodurch sich bestätigen würde, was G. Baur mit Recht voraussetzt, dass der Dichter des B. Iob den geistigen Kampf, den er darstellt, innerlich selbst durchgekämpft hat und also ein Stück seiner eignen Seelengeschichte mittheilt — aber wir begnügen uns bei dem Ergebniss, dass das B. Iob das Werk eines der Weisen ist, deren Sammelplatz der Hof Salomo's war. Schon Gregor v. Nazianz und Luther haben die Abkunft des Buches aus Salomo's Zeit erkannt. Unter den Neuern sind Rosenmüller, Hävernick, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Oehler, Keil, Hofmann (der sich in Weissagung und Erf. noch für Abkunft aus der mosaischen Zeit aussprach) darin einig.[1]

§. 8. Die Nachklänge in den jüngeren heiligen Schriften.

Es lässt sich schon von vornherein annehmen, dass ein solches Buch, welches sich mit einer jedem denkenden und frommen Menschen anliegenden Lebensfrage beschäftigt; welches diese in so lebendiger, die Aufmerksamkeit spannender und das Mitgefühl betheiligender Dramatik behandelt; welches auch abgesehen vom Centrum seines Inhalts so vielseitig und in der Sprache so majestätisch schön und so unerschöpflich an Bildern ist, eines der gelesensten Volksbücher Israels gewesen sein wird. So findet's sich auch, und auch hier bestätigt sich seine Abkunft aus Salomo's Zeit. Denn in dieser selbst steht es nur zu Ps. 88. 89 in dem schon besprochenen Wechselverhältniss. Aber die Nachklänge beginnen schon in den דברי חכמים, welche im Spruchbuch den salomonischen משלי als Anhänge beigegeben sind, vgl. die Lehre an einem selbsterlebten Beispiel Spr. 24,30 ff. mit Iob 5,3 ff. Für den Verf. der einleitenden Spruchreden c. 1—9 aber ist nächst den Sprüchen Salomo's das B. Iob das vorzüglichste Bildungsmittel gewesen, es finden sich hier (abgesehen von der Lehre

1) Auch Prof. Barnwell in den *Carolina Times* 1857 Nr. 785 nennt das B. Iob *the most brilliant flower of this brighter than Elizabethean and nobler than Augustan era.*

von der Weisheit) ganze dem B. Iob gleichlautende Stellen, vgl. Spr. 3, 11 mit Iob 5, 17; 8, 25 mit Iob 15, 7; 3, 15 mit Iob 28, 18. Nächstdem finden wir bei den Propheten der mit Obadia und Joel beginnenden Blüthezeit der Weissagungsliteratur deutliche Spuren der Vertrautheit mit dem B. Iob. Amos beschreibt in Worten, die aus demselben entnommen sind, die Herrlichkeit Gottes des Schöpfers 4, 13. 5, 8 nach Iob 9, 8 vgl. 10, 22. 38, 31. Jesaia hat einen ganzen Vers des B. Iob seiner Weissagung gegen Aegypten wörtlich einverwoben 19, 5 = Iob 14, 11; in derselben Weiss. weist 19, 13 f. auf Iob 12, 24 f. zurück, so wie 35, 3 auf Iob 4, 4. Diese Reminiscenzen des B. Iob häufen sich in Jes. c. 40—66. Dieses Trostbuch für die Exulanten berührt sich mit den B. Iob nicht allein in Wörtern, die es mit ihm ausschliesslich gemeinsam hat, wie גָּזַע und צֶאֱצָאִים, nicht allein in überraschenden Gleichklängen, wie 53, 9 vgl. Iob 16, 17; 60, 6 vgl. Iob 22, 11., sondern auch in zahlreichen Stellen gleichen Gedankens und gleicher Form, vgl. 40, 23 mit Iob 12, 24, und bei dem Bilde des Knechtes Jehova's wird man hie und da, wie 50, 6 vgl. Iob 16, 10, unwillkürlich an das B. Iob erinnert. Bei Jeremia geht das kleine lyrische Stück 20, 14—18., in welchem er den Tag seiner Geburt verwünscht, auf Iob c. 3 zurück; die Form, in welcher der Unmuth des Proph. zum Ausbruch kommt, ist durch das B. Iob bestimmt, in das er sich eingelebt hat. Dass derselbe Proph. in den Klagliedern an vielen Stellen und bes. im ersten Drittel von c. 3 dem B. Iob folgt, bedarf keiner Belege; Bekenntnisse, Klagen, Bilder aus dem Leidensgeschicke Iobs verwendet er zur Darstellung des Leidensgeschicks Israels. Gegen Ende der Königszeit war Iob in Israel schon eine männiglich bekannte Person, ein eingebürgerter Heiliger, denn Ezechiel klagt im J. 593/2 v. Chr. 14, 14 ff., das Mass der Sünden Israels sei so voll, dass, wenn Noah, Daniel und Iob inmitten Israels wären, diese zwar sich selbst retten, aber den Arm der göttlichen Gerechtigkeit nicht aufzuhalten vermögen würden. Der Proph. nennt erst Noah, einen Gerechten der alten Welt, dann Daniel, einen Gerechten des gleichzeitigen Israel, zuletzt Iob, einen Gerechten ausserhalb der Linie der Verheissung.[1] Er würde ihn aber nicht nennen können, wenn er nicht mittelst des von ihm erzählenden Buches eine unter dem Volke, an welches die proph. Predigt gerichtet ist, allbekannte Person gewesen wäre. Weiter herab kommen die Beziehungen der alttest. Literatur auf die Frage nach der Abfassungszeit des B. Iob gar nicht in Betracht, denn bei Koh. 5, 14 in Vergleich mit Iob 1, 21 ist es kaum noch eine wissenschaftliche Frage, auf welcher Seite die Priorität sei.

§. 9. Die kritischen Hauptfragen.

Ob nun aber das ganze Buch, wie es vorliegt, als Werk Eines Dich-

1) Hengstenberg (Beiträge 1, 72) meint, Iob sei zuletzt genannt, weil zu dem Zwecke Ezechiels minder passend als Noah und Daniel. Sinnreicher, aber zu künstlich findet Carpzov (*Introd. in ll. poet. p. 35*) in der Anordnung eine Antiklimax: *Noachus in clade primi mundi oecumenica, Daniel in clade patriae ac gentis suae, Iobus in clade familiae servatus est.*

ters oder nur Eines Hauptdichters[1] aus der salomonischen Zeit stammt — diese Frage wird erst im Verlauf der Auslegung entschieden werden können. Die Zugehörigkeit einiger Bestandtheile des Ganzen zu dessen ursprünglicher Fassung unterliegt mehr oder weniger gewichtigen Zweifeln. Die bei weitem wichtigste kritische Frage betrifft die sechs Capp. der Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII, auf welchen der schon von den Kirchenvätern empfundene, zuerst von Stuhlmann (1804) entschieden ausgesprochene und noch immer nicht beseitigte, viell. nie in befriedigender Weise zu beseitigende Verdacht ruht, dass sie nicht nur formell hinter der künstlerischen Vollendung des übrigen Werks zurückstehen, sondern auch inhaltlich dem ursprünglichen Plane desselben zuwiderlaufen. Ausserdem hat schon Kennicot die Rede Iobs 27,11 — 28,28 verdächtig gefunden, weil dort Iob in die bekämpfte Vergeltungslehre der Freunde verfalle; de Wette ist geneigter hier eine Inconsequenz des Dichters anzunehmen, als eine Interpolation — wir werden zu prüfen haben, ob diese Rede Iobs wirklich in die Knotenlösung störend eingreift oder als integrirender Uebergangstheil hineingehört. Die ganze Beschreibung des Behemoth und des Leviathan 40,15 — 41,26 wird von Ewald für eine jüngere Zuthat gehalten; de Wette erstreckt dieses Urtheil nur auf 41,4—26., Eichhorn begnügte sich Anfangs mit einer umgeänderten Anordnung der Reden Jehova's, schrieb aber in der letzten Ausg. seiner Einl. jenes Stück von den zwei Thierungeheuern einem jüngeren Dichter zu — die Auslegung wird die Sprachgestalt der vermeintlichen Interpolation und ihr Verhältniss zu dem Zwecke der zweiten Rede Jehova's im Vergleich mit der ersten in Erwägung zu ziehen haben. Nur über Prolog und Epilog brauchen wir unser Urtheil nicht zu vertagen. Alle von Stuhlmann, Bernstein, Knobel (*diss. de carminis Iobi argumento, fine ac dispositione* und Studien u. Krit. 1842,2) u. A. gegen diese beiden Bestandtheile erhobenen Bedenken zerschlagen sich daran, dass der mittlere Theil des Buchs, sie hinweggedacht, ein Torso ohne Kopf und Fuss ist.

§. 10. Der Satan im Prologe.

Aber der Satan im Prologe ist für Manche immer noch ein Anstoss, welcher sie, wenn nicht an der Authentie des Prologs, doch an der Abkunft des Buchs aus der salomonischen Zeit irre macht. Denn der Satan wird sicher erst Sach. c. 3 und 1 Chr. 21,1., also in nachexilischen Schriften genannt, wogegen שָׂטָן Num. 22,22 appellativisch einen der feindlich oder hinderlich in den Weg tritt bez. und Ps. 109,6 wenigstens fraglich ist, ob der böse Engelfürst gemeint sei, welcher nach Sach. 3,1 gemeint zu sein scheint, in dem Gesichte Micha's aber 1 K. 22,19—23, wo man השטן erwarten könnte, הרוח gesagt wird. Es wird auch heute noch behauptet, dass die Vorstellung vom Satan dem israel. Volke erst infolge der Berührung mit den ostasiatischen Reichen zugekommen sei, welche in

1) Vgl. Böttcher, Aehrenlese S. 68: Was die Abfassungsweise betrifft, so denken wir uns Einen Hauptdichter, mit mehreren gleichzeitigen Genossen, sämmtlich angeregt durch ein Gespräch über die damals [nämlich nach Böttchers Ansicht in der Regierungszeit Manasse's] häufigen Leiden der Unschuld.

der Zeit Menahems von Israel und Ahas' von Juda anhebt; denn die Ansicht Diestels, dass er die Copie des ägypt. Set-Typhon sei, steht zur Zeit noch vereinzelt. Bedenken wir, dass das Erlösungswerk Jesu Christi diesem und seinen Aposteln nach einer Seite hin als Ueberwindung des Satans gilt, so stünde es schlimm um die heilsgeschichtliche Wahrheit des Christenthums, wenn dieser Satan nur die israel. Copie des persischen Ahriman und also ein wesenloses Fantasiegebilde wäre. Indess gesetzt auch dass es sich so verhielte, würde es doch nur zwei mögliche Entstehungszeiten des B. Iob geben: die Zeit nach dem Exile und die Zeit Salomo's, denn das sind die beiden einzigen Zeiten, in welchen sich nicht blos ein Waffenzusammenstoss, sondern auch ein Ideenaustausch Israels mit den Weltvölkern ereignete. Es wäre also ebenso möglich, dass die Vorstellung vom Satan sich unter Salomo des israel. Bewusstseins bemächtigt, als dass im Exile, zumal da es noch sehr fraglich ist, ob die Religion des Cyrus, wie sie in den Zendbüchern vorliegt, nicht weit mehr israel. Einwirkungen erfahren, als umgekehrt auf Israel eingewirkt hat. Aber die Vorstellung vom Satan ist ja ihrem Wesen nach viel älter als die Zeit Salomo's: die Paradiesesschlange musste ja jedem forschenden Israeliten als Larve eines bösen Geistwesens erscheinen, und es lässt sich nichts weiter behaupten, als dass dieses böse Geistwesen, welches im mosaischen Ritus des grossen Versöhnungstages עזאזל heisst, wie man es später mit einem von dem ekronitischen Götzen entlehnten Namen בעל זבוב nannte, erst in der jüngeren Literatur Israels unter dem Namen השטן erscheint. Befasste sich nun aber gerade die Chokma der salomonischen Zeit vorzugsweise mit den vorisraelitischen Geschichten der Genesis, aus welchen ja auch der Grundged. des Hohenliedes und in Mischle z. B. das häufige Bild vom עץ חיים entnommen ist, so lässt sich nicht absehen, warum das böse Geistwesen, welches in seiner Schlangenverlarvung auf tückische Befeindung des Menschen ausging, nicht schon in der salom. Zeit השטן genannt sein könnte.

Die Weisheit des Verf. des B. Iob — sagten wir oben — stammt aus dem Paradiese. Von da hat er die höchste und letzte Lösung seines Problems. Es ist nun Zeit, diese auszusprechen. Wir können das hier nur in Grundzügen thun, denn es gilt nur, uns für das Verständniss des B. Iob vorläufig auf den rechten Standpunkt zu versetzen.

§. 11. Die letzte Lösung des Problems.

Das Wesen der Sünde ist doppelseitig. Es besteht in Verselbstigung der Creatur Gotte gegenüber, welcher die Wahrheit der Persönlichkeit der Creatur ist; es besteht aber andererseits auch in Erregung des Naturgrundes der Creatur, deren Wesensbestand in Gott seine Harmonie hat und durch diese Erregung in ein wildes Durcheinander geräth. Mit andern Worten: das Böse hat eine Personseite und eine Naturseite. Und ebenso auch Gottes Zorn, welchen es erregt und welcher ihm entgegenwirkt. Denn Gottes Zorn ist einerseits, indem der Wille der Creatur und der Wille Gottes in Gegensatz treten, der persönliche Unwille oder Wider-

wille, in den sich sein Liebeswille verwandelt, andererseits Erregtheit der conträren Potenzen der göttlichen Natur oder, wie die Schrift sich ausdrückt, Entbrennung des Feuers der göttlichen Doxa, in welchem Sinne vom Zorn so häufig gesagt wird, dass Gott ihn entsendet, dass er ihn ausgiesst, dass der Mensch ihn zu trinken bekommt (Iob 21, 20 vgl. 6, 4).[1]

In Ansehung der Creatur nennen wir das Böse seiner Personseite nach *ἔχθρα* und seiner Naturseite nach *ἀταξία turba.*[2] Beide, Personböses und Naturböses, haben in der Geisterwelt ihren Anfang genommen, voran in einem Gotte nächststehenden Geistwesen, welches als abgefallenes השטן genannt wird. Dieses hat sich verselbstigt und dadurch seine Natur zerrüttet, so dass es ganz und gar Objekt des göttlichen Zornwillens und Materie des göttlichen Zornbrandes geworden ist. Denn die creatürliche Echthra und Turba haben Zornwillen und Zornbrand Gottes als göttliche Correlata in sich. Der Satan aber, nachdem er ganz und gar diesen göttlichen Energien anheimgefallen, ist auch ihr Werkzeug. Der Liebeslichtgeist ist ganz und gar zum Zornfeuergeist geworden, die Weltgegenwart des Zorns ist in ihm centralisirt. Er ist, nachdem er seine Hoheitsstellung im Princip des Lichts aufgegeben, Herrscher im Principe des Zorns geworden.

Er hat von Anfang seines Abfalls die Hölle in sich, verfällt aber auch äusserlich dem Feuerpfuhl erst am Ende der diesseitigen Geschichte Mt. 25, 41. Apok. 20, 10 (vgl. Dan. 7, 11). Dazwischen liegt seine Entmächtigung durch den Menschensohn, der inmitten der Dämonenüberwindungen seiner selbst und seiner Jünger ihn wie einen Blitz vom Himmel fallen sieht Lc. 10, 18 und durch seinen Tod ihm den Todesstoss versetzt — ein entscheidungsvolles Gericht, welches weiterhin in fortgehender Degradation des Besiegten (vgl. Apok. 12, 9. 20, 3. 20, 10) das was es ermöglicht aus sich heraussetzt. Wenn der Satan also im B. Iob noch unter den Engeln Gottes im Himmel erscheint und zwar als *κατήγωρ*, so ist das ganz gemäss den Aufschlüssen, welche uns die neutest. Schrift über die unsichtbare engelisch-himmlische Seite der diesseitigen Heilsgeschichte gibt.

Wir werfen nun einen Blick auf das Verhältniss, in welches der Mensch durch Verführung der alten Schlange zu Gottes Zorn und zum Satan gerathen ist. Verführt vom Satan ist er auch selbst dem Princip des Zorns anheimgefallen und des Satans Knecht geworden. Er ist in dessen Haft. Alles Schlimme, was ihm begegnet, ist entweder unmittelbar vom Zornwillen Gottes ausgehende oder durch den Zorngeist, den Satan, vermittelte göttliche Strafe. Aber in Ansehung der künftigen Versöhnung, welche den Menschen von Gottes Zorn und von der Zornhaft, in welcher der Satan ihn hält, losbringen sollte, gibt es auch schon im A. T. ein Freigewordensein des Menschen von Gottes Zorn und des Satans Zornhaft in Kraft der ergriffenen aus Gottes Versöhnungsrathschluss quellenden Gnade. Wer durch diese Gnade freigeworden, der ist aus einem Gegenstand göttlichen Zorns ein Gegenstand göttlicher Liebe geworden und

---

1) s. meine Prolegomena zu Webers Buch vom Zorne Gottes 1862.
2) s. Biblische Psychologie S. 128. 160.

nichts, was ihm in solchem Zustande begegnet, geht von Gottes Zornwillen aus, alles von Gottes Liebeswillen. Dieser Liebeswille kann sich aber, so lange noch Sünde am Menschen und Sünde in der Welt ist, noch nicht so ungetrübt äussern wie er wohl möchte, er kann sich zunächst nur äussern als Liebeszornwille d. h. als den Zorn sich dienstbar machender und überwaltender Liebeswille.

So ist das Leiden Iobs Schickung der Liebe, aber vermittelt durch den Zorngeist und ganz und gar zornmässig geartet. So ist es mit allen Prüfungs- und Züchtigungsleiden der Gerechten. Und es kann nicht anders sein. Denn das Prüfungsleiden soll ein Mittel für den Menschen werden, das Böse ausserhalb seiner selbst zu überwinden, und das Züchtigungsleiden soll ein Mittel für ihn werden, das Böse an ihm selbst zu überwinden. Es ist ein Kampf des Bösen und Guten in der Welt, welcher nicht anders zum Siege des Guten ausschlagen kann, als so, dass das Gute gegenüber dem Bösen sich bewährt, den Anprall des Bösen aushält und dieses an ihm scheitert; nicht anders als dass das Gute, so weit es noch mit dem Bösen gemischt ist, in Feuer geschmolzen und mehr und mehr aus demselben entbunden wird.

Das ist der zwiefache Gesichtspunkt, unter welchen Iobs Leiden zu stehen kommt. Es hat zunächst den Zweck, dass Iob sich dem Satan gegenüber bewähre, um diesen zu überwinden, und es gewinnt, indem Iob sich nicht ohne Versündigung bewährt, zugleich den Zweck, ihn zu reinigen und zu vollenden. In beiderlei Beziehung ist Iobs Geschichte ein Stück aus der Geschichte jenes grossen Kampfes Gottes selber mit dem Argen, welcher der Inhalt der Heilsgeschichte ist und mit dem Triumphe des göttlichen Liebeswillens endet. Und mit Recht sagt Gaupp[1], Satan verliere im B. Iob einen Process, welcher nur ein Vorspiel des allergrössesten Processes sein sollte, da das Gericht über die Welt ergangen und der Fürst der Finsterniss hinausgestossen worden ist. Darum sah die Kirche von jeher in der Passion Iobs ein Vorbild der Passion Jesu Christi. Schon Jacobus stellt 5, 11 die Standhaftigkeit Iobs und den Ausgang, den des Herrn Leiden genommen hat, in Parallele. Und nach diesem Fingerzeige wurde es seit dem 2. Jahrh. Sitte, das B. Iob in der Leidenswoche kirchlich zu verlesen.[2] Denn die letzte Lösung des Problems, welche dieses wundersame Buch darreicht, ist die, dass das Leiden der Gerechten seinem tiefsten Grunde nach der Kampf des Weibessamens mit dem Schlangensamen ist, welcher in Kopfzertretung der Schlange endet, Vorbild oder Nachbild des Leidens Christi, des Heiligen Gottes, der unsere Sünde auf sich genommen und dem Anprall des Zornes und Zornengels in der Be-

---

1) Praktische Theologie II, 1 S. 488 ff.

2) s. Origenes' *Opp. t. II* p. *851: In conventu ecclesiae in diebus sanctis legitur passio Iob, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tanquam compatiuntur ii qui jejunant et abstinent admirabili illo Iob, in diebus, in quibus in jejunio et abstinentia sanctam Domini nostri Jesu Christi passionem sectamur.* So durch kirchliche Anagnose bekannt heisst Iob bei den Syrern *machbono* der Geliebte, der Freund (Ewald, Jahrb. 10, 207) und bei den Arabern *es-ſsabûr* der Geduldige.

rufsbeständigkeit seiner sühnenden Liebe bis zur schliesslichen Ueberwindung Stand gehalten hat.

Der eigentliche Inhalt des B. Iob ist das Mysterium des Kreuzes, das Kreuz auf Golgotha ist die Räthsellösung alles Kreuzes und B. Iob ist eine Weissagung auf diese schliessliche Räthsellösung.

§. 12. Die Auslegungsgeschichte.

Wir versuchen nun noch, ehe wir zur Auslegung schreiten, uns einen Ueberblick über die Auslegungsgeschichte des Buchs zu verschaffen. Die Verheissung des in alle Wahrheit leitenden Geistes ist durch die Geschichte der Kirche und insbesondere ihrer Schriftauslegung hindurch in fortgehender Verwirklichung begriffen. Nirgends aber liegt der verheissungsgemässe kirchliche Fortschritt so handgreiflich zu Tage, wie gerade in der Schriftauslegung und namentlich in der alttestamentlichen. In der patristischen und mittelalterlichen Zeit lichtete sich das Alte Testament nur erst an einzelnen Punkten: sie ermangelte aller oder doch zureichender hebräischer Sprachkenntniss, sie fasste das A. T. nicht als Vorgeschichte, sondern als Allegorie des Neuen und leistete auch hier immer weniger, je mehr die kirchliche Heilserkenntniss von ihrer apostolischen Reinheit und Frische einbüsste. Nur so weit bei fast gänzlichem Mangel der äussern Bedingnisse das innerliche Bedingniss geistlicher erfahrungstiefer Gesinnung ausreichte, hat auch schon diese Zeit viele herrliche Aufschlüsse empfangen und uns überliefert. In der reformatorischen Zeit verbreitet sich über das ganze A.T., aber nur erst im Ganzen und Grossen, das Licht des angebrochenen Tages: die hebräische Sprachkenntniss, bisher der Privatbesitz Einzelner, ward Gemeingut der Kirche; alle falschen Vermittelungen, welche bisher die Kirche wie von Christo so von dem lebendigen Quell des Schriftworts getrennt hatten, wurden beseitigt und von dem Mittelpunkte der Glaubensgerechtigkeit und der durch sie entknechteten christlichen Persönlichkeit aus begann ein in Gott ebenso freies als gebundenes Forschen. Aber es fehlte dieser Zeit noch alle geschichtliche entwickelungsmässige Anschauung und deshalb die Fähigkeit, das Alte Testament als das werdende Neue in seinem eignen heilsgeschichtlichen Stufengange zu begreifen. Auch gerieth die Schriftauslegung bald wieder unter das Joch einer faktisch bindenden Tradition, eines scholastischen Schematismus und eines ungeschichtlichen Dogmatisirens, welches ihren Selbstzweck verkannte, und auf diese Periode ungeistlicher Gebundenheit folgte eine Periode falscher Freiheit, die des Rationalismus, welcher die Wechselbeziehung zwischen der Schriftauslegung und dem kirchlichen Bekenntniss, auch die nothwendige und wohlberechtigte, durchschnitt, indem er den reichen heilsgeschichtlichen Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses auf den seichtesten Gottesbegriff und die trivialsten Sittenregeln reducirte, und welcher das A.T. zwar geschichtlich ansah, aber mit fleischlichen Augen, welche blind waren für das die neutest. Erlösung vorbereitende Werk Gottes in der Geschichte Israels. Der exegetische Fortschritt schien damals im Sande der Wüste versiegt zu sein,

aber der Herr der Kirche, welcher mitten unter seinen Feinden herrscht, hat die Auslegung seines Wortes aus dem damaligen Tode in verklärterer Gestalt wieder erstehen lassen. Die einseitige Richtung auf die menschliche Seite der Schrift hat die Exegese belehrt, dass die Schrift weder allein ein göttliches noch allein ein menschliches, sondern ein gottmenschliches Buch ist. Die geschichtliche Betrachtungsweise und die fortgeschrittene Sprachkunde haben sie belehrt, dass das A.T. ein gottmenschliches auf den Gottmenschen abzielendes Werden, eine allmählige Entfaltung des göttlichen Heilsrathschlusses und seiner Erkenntniss, eine dem Wunder aller Wunder, Jesu Christo, sich entgegenbewegende wundersame Geschichte darstellt. Glaubend an Ihn, das Siegel seines Geistes in sich tragend und der wahren Freiheit theilhaftig, die sein Geist wirkt, schaut die Schriftauslegung im A.T. jetzt wie nie zuvor die Herrlichkeit des Herrn mit aufgedecktem Angesicht.

Die Wahrheit dieser Skizzenstriche bestätigt sich an der Auslegungsgeschichte des B. Iob. Die griechischen Väter, deren 22 (einschl. Ephrem) in der 1637 von Patricius Junius herausgegebenen *Catena*[1] excerpirt sind, leisten über Erwarten wenig. Wenn es irgend ein alttest. Buch gibt, dessen allseitiges Verständniss erst jetzt nach Beschaffung der innern und äussern Bedingnisse im allmähligen Reifen begriffen ist, so ist es das B. Iob. Die griechischen Väter waren an die LXX gewiesen, ohne im Stande zu sein, diese Uebersetzung am Urtext zu prüfen; gerade die griechische Uebersetzung des B. Iob aber leidet doppelt und dreifach an allen den Gebrechen, womit überhaupt die LXX behaftet ist; sie lässt ganze Verse aus, verrückt andere von ihrer ursprünglichen Stelle und ersetzt die Lücken durch apokryphische Zusätze.[2] Origenes wusste das wohl (*ep. ad Afric.* §. *3 sq.*), aber er hatte nicht hebräische Sprachkenntniss genug, um in seiner Tetrapla und Hexapla eine verlässige Collation der LXX mit dem Urtexte darzubieten, und seine Bezeichnung der Zusätze durch Obêlen und des von ihm aus andern Uebers., bes. Theodotion, Ergänzten durch Asterisken entfremdete den Septuaginta-Text seiner Urgestalt, ohne doch ein treues Abbild des Urtexts zu gewähren. Da nun beim B. Iob das Verständniss des Ganzen durch das Verständniss des Einzelsten bedingt ist, so war das volle Verständniss des Buches für die griechischen Väter eine reine Unmöglichkeit. Man beschäftigte sich viel mit dem räthselhaften Buche, aber Typik und Allegorese konnten den Vätern, was ihnen an grammatisch-historischem Verständniss abging, nicht ersetzen. Die Itala, die nächste Tochterversion der LXX, war noch mangelhafter als diese; Hieronymus nennt das B. Iob in dieser Uebersetzung *decurtatus et laceratus corrosusque*. Er überarbeitete sie nach dem hexaplarischen Texte und hatte seiner eignen Angabe zufolge nicht weniger als ungef. 700—800 *versus* (*στίχοι*) zu ergänzen. Seine eigene selbstständige Uebersetzung ragte weit über ihre Zeit hinaus, aber er selbst gesteht ihre Unvollkommenheit, indem

1) Sie enthält als Anfang den stichisch abgesetzten griech. Text des B. Iob aus dem *Cod. Alexandrinus*.

2) s. darüber die so eben (1863) erschienene Schrift Gust. Bickels *De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando l. Iobi.*

er uns in seiner *praefatio in l. Iob* erzählt, wie sie zu Stande kam. Er erkaufte sich *non parvis nummis* einen jüdischen Lehrer aus Lydda, dem damaligen Sitze einer jüdischen Akademie, bekennt aber, dass er, nachdem er mit diesem das B. Iob durchgegangen, nicht klüger war als zuvor: *cujus doctrina an aliquid profecerim nescio; hoc unum scio, non potuisse me interpretari nisi quod antea intellexeram.* Desshalb nennt er das Buch, als ob er es selbst anklagen wollte, *obliquus, figuratus, lubricus* und sagt, es sei damit wie mit einem Aale (*anguilla vel muraena*), der um so schneller entschlüpfe, je stärker man auf ihn drücke. Es gab nun drei lateinische Versionen des B. Iob: die Itala, die von Hieronymus verbesserte Itala und die selbstständige Uebersetzung des Hieronymus, deren Abweichungen von einander, wie Augustinus klagt, nicht geringe Verwirrung hervorbrachten. Die Syrer waren mit ihrer Peschito, die unmittelbar aus dem Grundtext gemacht ist,[1] besser daran, aber auch Ephrems Scholien (p. *1—19* des *t. II* der drei syrischen *tomi* seiner Werke) enthalten weniger Erspriessliches als sich erwarten lässt.[2] Die Folgezeit leistete nichts Besseres. Wir treffen unter den Auslegern des B. Iob grosse Namen: Gregor den Grossen, Beda Venerabilis (dessen Comm. irrthümlich als der zur Zeit noch unentdeckte des Hieronymus in Umlauf gesetzt worden ist), Thomas Aquinas, Albertus Magnus[3] u. A., aber das Verständniss rückte nicht vorwärts, weil die Mittel der Bewegung fehlten. Das Hauptwerk des Mittelalters war Gregor des Gr. *Expositio in beatum Iob seu Moralium ll. XXXV*, eine riesige Arbeit, welche kaum einen dogmatisch-ethischen Stoff unberührt lässt, jedoch für seine eigentliche Aufgabe nichts Erhebliches leistet, denn Gregor erklärte so, *ut super historiae fundamentum moralitatis construeret aedificium et anagoges imposuerit culmen praestantissimum*,[4] aber die sprachlich-historische Grundlegung ist unzureichend und die überall einen bedeutenden Geist und Charakter bekundende Auslegung ergeht sich deshalb fast durchweg in zweckwidrigen Digressionen.

Erst gegen Ende des Mittelalters, als durch jüdische Convertiten die ersten Anfänge hebr. Sprachkennntniss in die Kirche einzuwandern begannen, bereitete sich eine neue Zeit vor. Denn was die jüdische Auslegung des B. Iob bis dahin vor der kirchlichen voraus hatte, verdankte sie ihrer Kenntniss des Hebräischen, obwohl sie diese bei der damals noch nicht vorhandenen Erfassung der Aufgabe des Auslegers und insbes. des Schriftauslegers nicht gehörig zu verwerthen wusste. Saadia's (geb. 890)

---

1) Viell. mit Benutzung des jüd. Targum, wenn auch nicht des uns vorliegenden, denn die talmudische Literatur kennt ein schon vor der Tempelzerstörung vorhanden gewesenes Targum des B. Iob *b. Sabbath 115*ᵃ u. a. a. O. Uebrigens behauptete sich die LXX im Orient in solchem Ansehn, dass der monophysitische Bischof Paulus von Tela 617 eine neue syrische Uebers. nach LXX und zwar nach dem hexaplarischen Texte veranstaltete, herausg. von Middeldorpf 1834—35, vgl. dessen *Curae hexaplares in Iobum 1817*.

2) Froriep, *Ephraemiana in l. Iobi 1769. 4.*, macht über diese Scholien viel Worte ohne allen Inhalt.

3) Seine *Postillae super Iob* sind noch ungedruckt.

4) Worte Notkers bei Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo von Konstanz 1857 S. 67 f.

arabische Uebers. des B. Iob mit Erläuterungen[1] leistet nicht viel mehr, als die des Hieronymus, wenn man überhaupt sagen darf, dass sie diese überflügelt. Salomo Isaaki aus Troyes (Raschi, irrthümlich Jarchi genannt), dessen Comm. zum B. Iob, über dem ihn 1105 der Tod ereilte, von seinem Tochtersohne Samuel b. Meïr (Raschbam, gest. gegen 1160) zu Ende geführt worden ist,[2] enthält einige Ansätze zu grammatisch-historischer Auslegung, ist aber übrigens ganz und gar von jener mit der kirchlichen Allegoretik vergleichbaren midrasischen Haggada abhängig, deren wüstes Material in den catenenartigen Sammelwerken aufgespeichert ist, deren eines zu sämmtlichen alttest. Bb. den Namen Simeon ha-Darschan's (ילקוט שמעוני), das andere zu den drei poetischen Bb. den Namen Machir's b. Todros (ילקוט מכירי) trägt. Abenezra der Spanier, der seinen Comm. zum B. Iob 1175 in Rom schrieb, gefällt sich in neuen kecken Einfällen und liebt es sich in einen geheimnissthuerischen Nimbus zu hüllen. David Kimchi, welcher die grammatisch-historische Bahn am besten einhält, hat das B. Iob gar nicht ausgelegt, und ein Comm. seines Bruders Mose Kimchi zu diesem Buche ist noch nicht ans Licht gezogen. Die bedeutendsten jüdischen Leistungen zum B. Iob sind ohne Zweifel die Commentare von Mose b. Nachman oder Nachmanides (Ramban), geb. in Gerona 1194, und Levi b. Gerson oder Gersonides (Ralbag), geb. in Bagnols 1288. Beide waren reichbegabte Denker, jener mehr nach platonischem, dieser nach aristotelischem Typus. Ihre Commentare (in die rabbinischen Bibelwerke aufgenommen), besonders der des letzteren, waren im Mittelalter weit verbreitet. Sie sind aber beide philosophisch tendentiös.[3] Was man in ihnen sachlich Zweckdienliches zu erwarten hat, lässt sich ungefähr nach dem compilatorischen Werke Lyra's bemessen. Nikolaus de Lyra, Verf. der *Postillae perpetuae in universa Biblia* (vollendet 1330) besass eine für die damalige Zeit tüchtige Kenntniss des Urtextes, dessen Nothwendigkeit er anerkannte, und betrachtete den *sensus literalis* als Grundlage aller anderen *sensus*. Aber er war einerseits seinen jüdischen Vorgängern gegenüber unselbstständig, andererseits eingeschnürt in die Bande der damaligen unfreien unevangelischen Kirchlichkeit.

Erst die Sprengung dieser Bande war der Tagesanbruch der Exegese. Luther, Brentius und andere der Reformatoren waren durch die Tiefe ihrer geistlichen Erfahrung, durch ihre Abneigung gegen die Willkür der Allegorese und durch ihre Freiheit von der sichtungsbedürftigen Tradition befähigt, dem B. Iob in das Herz zu blicken, und brachten auch genug hebräische Sprachkenntniss mit, um die Durchführung seiner Idee zu

1) s. Ewald-Dukes Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T. 2 Bdd. 1844.

2) Von wo an, darüber schwanken die Angaben, s. Geiger, Die französische Exegetenschule (1855) S. 22 und vgl. de Rossi, *Catalogus Cod. 181.* Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 71.

3) Andere ältere auslegungsgeschichtliche Commentare, wie von Menahem b. Chelbo, Joseph Kara, Parchon u. A., sind noch nicht bekannt geworden; auch der des mit Dante befreundeten römischen Dichters Immanuel ist noch ungedruckt; die rabbinischen Bibelwerke enthalten nur noch den geschickt angelegten Comm. von Abraham Farisol aus Avignon (um 1460).

ahnen. Aber mehr nicht als zu ahnen. „Das B. Hiob" — sagt Luther in seiner Vorrede — „handelt diese Frage: ob auch den Frommen Unglück von Gott widerfahre. Hier stehet Hiob feste und hält, dass Gott auch die Frommen ohne Ursache allein zu seinem Lobe peinigt, wie Christus Joh. am 9. Cap. von dem der blind geboren war auch zeuget." In diesen Worten ist die Idee des Buches ganz richtig angedeutet. Aber dass er nur ein annäherndes Verständniss des Einzelnen besitze, bekannte er offen. Er übersetzte den Iob mit Beihülfe Melanchthons und des Hebraisten Aurogallus, und sagt in seinem Sendbrief vom Dollmetschen, dass sie in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen fertigen konnten. An Spalatin schrieb er während der Uebersetzungsarbeit in seiner naiven derben Weise, dass Iob seine Uebersetzung noch weniger zu leiden scheine, als den Trost seiner Freunde, und lieber im Miste sitzen bleiben wolle. Dieselbe Unzulänglichkeit fühlte Hieron. Weller, ein Mann, der, was die dem Buche gleichartigen inneren Erfahrungen betrifft, vor Tausenden zu seinem Ausleger berufen war. Wer den Iob soll auslegen — sagt er — der muss in dem Spital krank gelegen sein, darin Iob gelegen ist, und zum Theil die hohe iobitische Erfahrung geschmeckt haben. Ein solcher Ausleger war er, vielgeprüft in der Schule der Anfechtung. Aber er kommt in seiner Auslegung nicht über das 12. Cap. hinaus und ist froh, durch die 12 Capitel wie durch festes und hartes Gestein endlich mit Gottes Gnade hindurchgelangt zu sein; die folgenden Capitel befiehlt er einem Andern. Das umfänglichste reformatorische Werk über Iob sind die Predigten (*conciones*) Calvins. Ueber solche Leistungen der Reformatoren ist die Exegese der vorrationalistischen Zeit nur in dem Masse weiter geschritten, als die philologische Gelehrsamkeit sich erweiterte, besonders Mercier und Coccejus in der reformirten Kirche, Seb. Schmid in der lutherischen, Joannes de Pineda in der römischen, dessen Commentar (Madrid 1597), ein staunenswerth gelehrtes Sammelwerk, auch protestantischerseits benutzt und bewundert wurde, aber mit Eifersucht über die Unantastbarkeit der Vulgata wacht. Im Verständniss der Grundwahrheit des Buches sind die Commentare der deutschen Reformatoren bis heute unübertroffen.

Mit dem Commentare des Holländers Albert Schultens (2 Bde. 1737) beginnt eine neue Epoche der Auslegung; er zuerst begann den gesammten Semitismus an der Auslegung des Buches zu betheiligen, zunächst und vor allem das Arabische. Mit vollem Rechte[1], denn das Arabische hat mehr Urthümliches, als irgend ein anderer semitischer Dialekt, aufbewahrt und schon Hieronymus hatte in seiner Vorrede zu Daniel richtig bemerkt: *Iob cum arabica lingua plurimam habet societatem*. Reiske (*Conjecturae in Iobum 1779*) und Schnurrer (*Animadv. ad quaedam loca Iobi 1781*) traten später in Schultens' Fusstapfen. In dem Masse aber, als das Israelitische im Zusammenhange des Orientalischen betrachtet wurde, verlernte man die göttliche Eigenthümlichkeit desselben zu würdigen. In-

1) Obwohl in nicht gehörig bemessener Weise, zumal in den *Animadversiones philologicae in Iobum* (*Opp. minora* 1769), wo er die Uebersetzungsfehler der LXX aus dem Arabischen erklärlich zu machen sucht.

dess hatte das B. Iob von der Moralisterei und Schriftverdrehung des Rationalismus weit weniger als andere biblische Bücher zu leiden; man verflachte seine Idee, man fasste den Satan, hier mehr als anderswo in scheinbarem Rechte, als mythisches Gebilde, aber man hatte doch keine Wunder und Weissagungen wegzuräumen. Und weil man erst jetzt seit der apostolischen Zeit den Anfang machte, sich dem Buche als einem poetischen Meisterwerk hinzugeben, so erwuchs der Auslegung selbst aus den Uebersetzungen und Erklärungen eines Eckermann, Moldenhauer, Stuhlmann u. s. w. wesentlicher Nutzen. Was ein durch Hennig bekannt gewordener hochdeutscher Reimschmied des 14. Jahrh., was der florentinische Volksdichter Juliano Dati zu Anfang des 16. Jahrh. in ihren poetischen Reproductionen des B. Iob leisteten, ist hier unvergleichlich überflügelt. Was hätten die Kirchenväter geleistet, wenn ihnen eine solche Uebersetzung des B. Iob, wie z. B. von Böckel oder der frommen und der orientalischen Sprachen kundigen Jungfrau Elisabeth Smith († im 28. J. 1805[1]) oder dem lernbegierigen schweizerischen Laien (Noten zum hebräischen Texte des A. T. nebst einer Uebersetzung des B. Hiob, Basel 1841), zu Gebote gestanden hätte! Der Weg zur wahren und vollen Erkenntniss des Göttlichen der Schrift geht durch das Menschliche hindurch, darum bereitete der Rationalismus, besonders seit Herder dessen menschliche Anschauungsweise veredelte und vertiefte, einer neuen Periode kirchlicher Auslegung des B. Iob den Weg. Die Commentare von Samuel Lee (1837), Vaihinger (1842), Welte (1849), Hahn (1850) und Schlottmann (1851)[2] sind die Erstlinge einer solchen neuen Periode, ermöglicht durch die vorausgegangenen Commentare Umbreits (1824. 32), Ewalds (1836. 51) und Hirzels (1839. Ausg. 2. von Olshausen 1852), von denen der erste[3] durch Begeisterung für die dichterische Hoheit des Buchs, der zweite durch lebendige Nachempfindung des Tragischen und der dritte durch gesunden Takt und gute Methode sich auszeichnet — drei Eigenschaften, welche der Comm. eines jüngeren schottischen Forschers A. B. Davidson (*Vol. I.* 1862) nicht erfolglos zu vereinigen strebt.[4] Neben diesen selbstständig fördernden Leistungen ist der Comm. Heiligstedts (1847) nur eine recapitulatorische Clavis in verkleinertem Rosenmüllerschen Massstab, und was neuere jüdische Comm., wie von Blumenfeld, Arnheim (1836), Löwenthal (1846) über den Standpunkt der früheren פרושים und באורים Hinausgehendes enthalten, verdanken sie fast Alles ihren christlichen Vorgängern. Auch auf dem kürzeren Wege der Uebersetzung mit beigegebenen Erläuterungen ist das Ver-

1) s. Volksblatt für Stadt und Land 1859 Nr. 20.

2) s. die Recension der beiden letztern von Oehler in Reuters Repertorium, Febr. 1852 und Kosegartens Aufsatz über das B. Hiob in der Kieler Allgem. Monatsschrift 1853 S. 761—774.

3) s. darüber Ullmann-Riehms Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 54—58.

4) Der Verf., bereits durch einen *Treatise on the Hebrew Accentuology* bekannt, ist nicht mit Sam. Davidson zu verwechseln. Ausserdem heben wir den englischen Comm. von Carey (1858) hervor, in welchem Archäologisches und Geographisches des B. Iob durch 80 Holzschnitte und eine Landkarte erläutert ist.

ständniss des B. Iob mannigfach gefördert worden. Hervorzuheben sind hier die Uebersetzungen Kösters (1831), welcher zuerst auf den Strophenbau der hebräischen Poesie aufmerksam gemacht, aber auch, indem er den masorethischen Vers als den constitutiven Bestandtheil der Strophe fasste, einen bis heute unüberwundenen Irrthum in Aufnahme gebracht hat, Stickels (1842), welcher die Form des Meisterwerkes nicht ohne Geschmack künstlerisch nachzubilden sucht, obwohl seine den Accenten folgende Zerstückelung der masorethischen Verse in Strophenzeilen, ähnlich der Hirzels und E. Meiers im Hohenliede, das andere Extrem zu der Irrung Kösters ist, Ebrards (1858), welcher wie schon Hosse in fünffüssigen Jamben übers.,[1] und Renans (1859), welcher sich in seinem stichischen Absetzen lediglich durch die masorethische Verstheilung bestimmen lässt und übrigens in der vorausgeschickten *Étude* seine schnöde Unchristlichkeit in hohen Phrasen schaustellt[2]; ausserdem ist abgesehen von den Bibelwerken, unter denen das v. Gerlachs (Bd. 3 des A. T. 1849) rühmlichst auszuzeichnen ist, und solchen populär-praktischen Auslegungen wie Diedrich's (1858), von Vielen theils in allgemeinem poetischen Interesse, wie Spiess (1852) theils in biblisch-theologischem, wie Haupt (1848), Hosse (1849), Hayd (1859), Berkholz (1859) und in Schweden Lindgren (Upsala 1831), versucht worden, die Lesung des Buches durch Uebersetzung mit kurzer Einführung und einzelnen Erläuterungen zu erleichtern und genussreicher zu machen.

Dass die Auslegung ihre Aufgabe bereits erschöpfend gelöst habe, so dass ihr schlechthin kein *plus ultra* verbliebe, wird sich angesichts aller dieser theilweise trefflichen und wahrhaft förderlichen Leistungen nicht behaupten lassen. Das ideale Verständniss des Buchs sprachlich, heilsgeschichtlich, geistlich zu vermitteln und überall das Verhältniss der einzelnen Theile zu der Idee nachzuweisen, welche das Ganze beseelt, ist und bleibt eine immer neuen Strebens würdige grosse Aufgabe. Wir versuchen, sie zu lösen, ohne uns zu vermessen, dass wir allen Anforderungen an den Ausleger zu entsprechen im Stande sein werden. Der rechte Ausleger des B. Iob muss vor allem gläubiges Verständniss des Werkes Christi mitbringen, um dieses Buch aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhange heraus, dessen Einheit das Werk Christi ist, begreifen zu können. Er muss ferner sich geistlich frei und freudig dem eigenen Zuge dieses neben Koheleth kühnsten aller alttest. Bücher überlassen können, um ihm die tiefinnerlich verborgene Idee aus dem Herzen zu lesen. Nicht minder muss er geschichtliche Anschauung besitzen, um die Relativität würdigen zu können, mit welcher, weil das Heil that- und erkenntnissweise ein werdendes ist, die Entfaltung der Idee des Buches trotz ihrer absoluten Wahrheit an sich behaftet ist. Sodann muss er nicht allein helle Augen für das göttliche Wahre, sondern auch für das menschliche Kunstschöne haben, um das wundersame Ineinandergreifen des Göttlichen und Menschlichen

1) s. Schneider, Die neuesten Studien über das B. Hiob, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1859 Nr. 27.

2) Dagegen ist Abt Crelier aufgetreten: *Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan 1860.*

in der Form wie im Inhalte würdigen zu können. Er muss endlich auf der Höhe der sprach- und alterthumswissenschaftlichen Bildung stehen, um dem hohen Schwunge der Sprache dieses Buches folgen und sich in der unvergleichlich reichen Mannigfaltigkeit seines Stoffes zurechtfinden zu können. Dieses Ideal eines Auslegers des B. Iob wollen wir innerhalb der diesem „kurzgefassten Exegetischen Handbuch“ gesteckten Aufgabe im Auge behalten und ihm möglichst nahe zu kommen suchen.

UEBERSETZUNG UND AUSLEGUNG
DES BUCHES IOB.

Ἐπ᾽ αὐτῶν τῶν λέξεων [τοῦ βιβλίου] γενόμενοι σαφηνίσωμεν τὴν ἔννοιαν, αὐτοῦ ποδηγοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑρμηνείαν, τοῦ καὶ τὸν ἅγιον Ἰὼβ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἐνισχύσαντος.

Olympiodoros.



Erster Theil. Die Anknüpfung c. I—III.

Iobs Frömmigkeit im grössten Glücksstand I, 1—5.

Das Buch beginnt in Prosastyl, wie Hier. sagt: *prosa incipit, versu labitur, pedestri sermone finitur.* Prolog und Epilog sind deshalb von der poetischen Accentuation ausgeschlossen, sie sind nach dem gew. System accentuirt, wie gleich das erste Wort zeigt, denn אִישׁ hat in correkten Ausgaben *Tebir*, einen kleineren Distinctivus, welcher der poetischen Accentuation fremd ist. Der Verf. beginnt nicht mit וַיְהִי, wie die Verf. der historisch-prophetischen Bb., welche sich dessen bewusst sind, dass sie ein Stück Geschichte aus dem Zus. der israelitischen Gesammtgeschichte heraus erzählen z. B. 1 S. 1, 1 וַיְהִי אִישׁ, sondern, wie der Verf. des B. Esther 2, 5 aus ähnlichem Grunde, mit אִישׁ הָיָה, weil er eine zusammenhangslose ausserisraelitische Geschichte anhebt v. 1: *Ein Mann war im Lande Ufs, Namens Iob und es war selbiger Mann rechtschaffen und redlich und Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Die LXX übers. ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι und setzt am Schlusse des Buches hinzu ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας, also nordöstlich von Idumäa nach der arabischen Wüste hin. Dort in der arabischen Wüste westlich von Babylonien unterhalb der Caucabener wohnten nach Ptolem. 5, 19, 2 die Αἰσῖται (Αἰσεῖται) d. i. die Ufsiten. Diese Bestimmung der Lage von *Ufs* ist die verlässigste. Es gereicht ihr indirekt zur Bestätigung, dass Οὖσος bei Jos. *ant.* 1, 6, 4 als Gründer von Trachonitis und Damask bezeichnet wird, dass der *Jakut Hamawi* und überh. die moslemische Ueberlieferung (wie neuerdings Fries, Stud. u. Krit. 1854, 2) den nordwestlich von Têmâ und Bûzân gelegenen osthauranischen fruchtbaren Landstrich *el-Bethenije* die damascener Gegend nennt, in welcher Iob gewohnt habe,[1] dass auch die syrische Ueberlieferung den Wohnsitz Iobs nach Hauran verlegt, wo im Distrikt von Damask ihm zu Ehren ein Kloster *Dair Ejjub* heisst (s. Volck, *Calendarium Syriacum* p. 29) — alle diese Angaben stimmen darin überein, dass *Ufs* nicht innerhalb des eig. Idumäa (*Gebâl*) zu suchen sei. Und die urgeschichtlichen Genealogien Gen. 10, 23. 22, 21. 36, 28 sind dem nicht ungünstig, da sie *Ufs* einerseits mit Seir-Edom andererseits mit Aram in Verwandtschaft setzen; das neckische doppelte Vorkommen solcher Ortsnamen wie *Têmâ* und *Dûma*

---

1) s. Abulfeda, *Historia anteislam.* p. 26 (vgl. 207 f.), wo es heisst: „es gehörte Iob das ganze Bethenije, ein Theil des Gebietes von Damask, als Besitzthum."

sowohl in Idumäa als Osthaurân hat viell. eben in dieser Mischung verschiedener Volksstämme mittelst Wanderung ihren Grund. Jedenfalls aber ist, obschon *Ufs* nicht innerhalb *Gebâl* gelegen hat, doch sowohl wegen Thren. 4, 21 als wegen der Bez. des B. Iob selbst auf die Horiter (c. 24. 30) ein geographischer Zus. zwischen Idumäa und Ausitis festzuhalten, und durch Jer. 25, 20 ist man zu der Annahme berechtigt, dass עוּץ, womit der arab. Name Esau's عيص (العيص) viell. nicht zufällig zusammenklingt, Gesammtname des nordöstlich von Idumäa nach Syrien hin sich erstreckenden nördlichen Theils des wüsten Arabiens war. Hier, wo die seïritischen Autochthonen von aramäischen Einwanderern zurückgedrängt waren und bis wohin sich in späterer Zeit das Herrschaftsgebiet Edoms erstreckte, wohnte Iob. Sein Name ist nicht symbolisch mit Bezug auf die folg. Geschichte. Man hat gesagt, אִיּוֹב bed. den Befeindeten, vom Satan näml.[1] Aber dagegen spricht 1) dass keiner der sonst im Buche vorkommenden Namen sich symbolisch zu der erzählten Gesch. verhält; 2) dass die Form קִטּוֹל nie eig. passive Bed. hat, sondern entw. active, wie יִסּוֹר Meisterer (als Nebenform von קַטָּל), oder zuständliche, wie יִלּוֹד geboren, שִׁכּוֹר trunken, zuweilen auch infinitivische (s. Fürst, *Concord.* p. 1349 s.), so dass es näher läge, mit Ew. nach dem Arab. (אוּב verw. mit שׁוּב, viell. auch בּוֹא) den „in sich Gehenden" zu erkl. Aehnlich lauten יוֹב, Name eines Sohns Issachars Gen. 46, 13., der idumäische Königsname יוֹבָב Gen. 36, 33 (welchen LXX, Aristeas, Jul. Africanus[2] mit Iob combiniren) und der mauritanische Königsname *Juba,* welcher griechisch Ἰόβας (*Didymus Chalcenter. ed. Schmidt* p. 305) geschrieben wird; viell. gehen alle diese Namen auf die Wurzel יב jubeln zurück und bed. Jubel, Jubler, Jauchzer. Die LXX schreibt Ἰώβ mit *lenis*; anderwärts gibt sie das א im Anlaut mit *asper* wieder z. B. Ἁβραάμ, Ἡλίας. Luther schreibt *Hiob*, er hat hier letztere Umschreibungsweise vorgezogen, damit man nicht wenn es Iob hiesse Job mit consonantischem Jod lese, wie z. B. von den Engländern gelesen wird. Richtiger wäre Ijob gewesen, Lth. wollte aber so gut es ging bei der hergebrachten Namensform bleiben, so wie wir indem wir Iob mit vocalischem I schreiben uns nicht allzuweit von der seit Luther hergebrachten Schreib- und Sprechweise entfernen wollen. Absichtlich stellt der Verf. vier Synonyme zus., um Iobs Frömmigkeit, deren Wirklichkeit und Lauterkeit die Grundvoraussetzung der folg. Geschichte ist, so stark als möglich zu bez.: תָּם mit ganzem Herzen Gott und das Gute meinend und es auch mit Menschen ganz gut meinend; יָשָׁר in Denken und Handeln geradewegs ohne Abweichung und Krümmung auf das Rechte gerichtet; יְרֵא אֱלֹהִים Gott fürchtend und also durch Gottesfurcht, welche der Weisheit Anfang d. i. Princip, sich bestimmen lassend; סָר מֵרָע sich fernhaltend vom Bösen, welches das Widergöttliche.

---

1) Geiger (DMZ 1858 S. 542 s.) vermuthet dass Sir. 49, 9 (*καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ*) *τῶν ἐχθρῶν* falsche Uebers. von איוב sei; Renan stimmt bei, aber *τῶν ἐχθρῶν* passt dort vortrefflich und Iob wäre gewaltsam herbeigezogen.

2) s. Routh, Reliquiae II, 154 s.: *Ἐκ τοῦ Ἠσαῦ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ῥαγουὴλ γεννᾶται, ἀφ' οὗ Ζάρεδ, ἐξ οὗ Ἰώβ, ὅς κατὰ συγχώρησιν θεοῦ ὑπὸ διαβόλου ἐπειράσθη καὶ ἐνίκησε τὸν πειράζοντα.*

Das erste Präd. erinnert an Gen. 25, 27., das vierte an die Spruchpsalmen 34, 15. 37, 27 und Spr. 14, 16: diese Mischung von Ausdrücken der Genesis und der Mischle ist charakteristisch. Erst jetzt nachdem die Geschichte in *praett.* grundlegend angehoben hat, folgen nun *aorr.* v. 2 s.: *Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter, und es ward seine Heerde zu sieben Tausenden Hürdenvieh und drei Tausenden Kameelen und fünf Hundert Joch Rindern und fünf Hundert Eseln und Gesinde in grosser Zahl, und so ward selbiger Mann gross vor allen Morgenländern.* Es ist ein fürstlich grosser Hausstand. Die Zahlen sind bedeutsam, ohne deshalb fingirt sein zu müssen. Die vier Thiernamen begreifen beide Geschlechter. Dem doppelten אַלְפֵי entspricht das gleichfalls constructive מְאוֹת, dessen *Ssere* nie verkürzt wird, obwohl man im Sing. מְאַת von מֵאָה sagt. Die Aoriste, zumal des v. הוה (חיה), welches seiner Wurzel nach nicht sowohl *esse* als *fieri*, *existere* bed., wollen uns mitten in das Werden des glücklichen Besitzes versetzen. *Ex iis*, sagt Leo Africanus mit Bezug auf Heerden, *Arabes suas divitias ac possessiones aestimant.* Zuletzt war Iob unter den בני קדם ohne Gleichen. So heissen die Völkerstämme, die sich von dem östlich von Palästina gelegenen *Arabia deserta* nordwärts bis zu den Euphratländern und südlich über *Arabia petraea* und *felix* erstrecken; die Weisheit dieser Stämme in Sprüchen, Liedern und Sagen erwähnt 1 K. 5, 10 neben der Weisheit Aegyptens. Der Verf. hebt nun einen sehr charakteristischen Zug aus Iobs Leben heraus, um zu zeigen, dass Iob auch in solchem höchsten Glücke die bezeugte Frömmigkeit bewahrte und bewährte v. 4 f.: *Und es gingen seine Söhne und hielten Tischgesellschaft im Hause dess an dem der Tag war, und sandten und luden ein ihre drei Schwestern zu essen und zu trinken mit ihnen: da geschah, wenn die Runde gemacht hatten die Gastmahlstage, so sandte Iob und weihete sie und machte früh sich auf mit Morgenanbruch und brachte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller, denn Iob sagte: vielleicht haben sich versündigt meine Kinder und verabschiedet Gott in ihrem Herzen — also that Iob allezeit.* Die Nebenfacta gehen v. 4 in *perff.* voraus; das Hauptfactum folgt v. 5 in *futt. consec.* Die *perff.* bezeichnen nach Ges. §. 126, 3 das in der Vergangenheit sich wiederholende Geschehen, wie z. B. Ruth 4, 7.; die *futt. consec.* das jedesmalige Thun Iobs innerhalb dieses Geschehens, die *consecutio temp.* ist ganz wie 1 S. 1, 3 f. Fraglich ist ob בֵּית אִישׁ eine bes. adverb. Bestimmung ist: *in domu uniuscujusque* und יוֹמוֹ eine bes.: *die ejus* (Hirz. u. A.), oder ob die drei Worte nur Eine adv. Bestimmung: *in domo ejus cujus dies erat*, was wir vorziehen. Jedenfalls ist יוֹמוֹ hier in diesem Zus. nicht wie 3, 1 mit Hahn Schlottm. u. A. vom Geburtstage zu verstehen; der Text, so schlicht verstanden wie er lautet, spricht von einer wöchentlichen Runde (Oehler u. A.). Die sieben Söhne liessen das Mittagsessen allwöchentlich unter sich herumgehen und vergassen nie der Schwestern in der Einsamkeit des mütterlichen Hauses, sondern zogen sie hinzu — es bestand unter ihnen, ununterbrochen gepflegt, geschwisterliche Ein-

tracht und Gemeinschaft; Iob aber stellte in der Frühe des je achten Tages einen feierlichen Familiengottesdienst an und brachte Opfer für seine zehn Kinder, damit sie Vergebung erlangten für Sünden des Leichtsinns, in welche sie etwa inmitten der Freude ihrer geschwisterlichen Traulichkeit gerathen sein könnten. Der Verf. hätte diese Opferfeier auf den Abend des je siebenten Tages verlegen können, aber er vermeidet jede auch nur ferne israelitische Beziehung. Denn von vorisrael. Sabbathfeier lesen wir in der h. Schrift nichts, der von Gott dem Schöpfer geheiligte Sabbath ist erst durch die sinaitische Thora ein nach bestimmter Vorschrift zu feiernder Tag geworden. Hier fällt die Familienfeier auf den Morgen des Sonntags — ein bemerkenswerthes Präludium der neutest. Sonntagsfeier in der vorgesetzlichen Zeit, welche der Typus der nachgesetzlichen neutest. ist. Der vorgesetzlichen Zeit entspricht es auch, dass Iob als Hausvater der Cohen seines Hauses ist, ein Priesterrecht, welches die Hausväter Israels beim ersten Passah (פסח מצרים) ausübten und wovon sich ein Rest auch in der Erinnerungspassahfeier (פסח הדורות) erhalten hat. Der Standpunkt der vorgesetzlichen Zeit ist ferner auch darin treu festgehalten, dass die עולה hier wie auch 42,8 vorherrschend als Sühnopfer erscheint, während sie im mosaischen Gesetz zwar auch noch wie jedes blutige Opfer לכפר dient Lev. 1, 4., aber die Sühne als eig. Zweck an חטאת und אשם abgegeben hat. Von keiner dieser zwei Sühnopferarten ist hier die Rede; das blutige Opfer führt noch seinen nachflutlichen allgemeinsten gattungsbegrifflichen Namen עֹלָה. Dieser N. bez. das Opfer als ein solches, welches, vom Feuer verzehrt, in Flammen und Duft aufzusteigen bestimmt ist; הֶעֱלָה bez. sich nicht sowohl auf das Hinaufbringen auf die erhöhete Opferstätte, als auf das Aufgehenlassen in Flamme und Duft, das Emporsteigenlassen zu dem Gotte der droben ist. קִדֵּשׁ ist die äussere Reinigung und innere Hinlenkung auf die anzustellende heilige Feier wie Ex. 19, 14. Dass die männlichen Suff. sich zugleich auf die Töchter beziehen, bedarf kaum der Bemerkung. Es waren zehn Ganzopfer, welche Iob am jedesmaligen Anfangsmorgen der Wochenrunde, also da man sich ohne Zweifel vorzustellen hat, dass sie beim Erstgeborenen am ersten Wochentage anhob, in der Sonntagsfrühe darbrachte. „Vielleicht — sagte Iob — haben sich versündigt meine Kinder und Gott Valet gegeben in ihrem Herzen.“ Allerdings bed. בֵּרֵךְ anderwärts (1 K. 21, 10. Ps. 10, 3) vermöge einer sogen. *ἀντιφραστικὴ εὐφημία maledicere;* diese Bed. passt auch 2, 5., aber sie passt durchaus nicht 2, 9., diese Stelle beweist für die Bed. *valedicere*, welche von der Sitte des Segens oder Segensgrusses beim Abschied (z. B. Gen. 47, 10) ausgeht. Iob besorgt, dass seine Kinder während ihres fröhlichen Zusammenseins etwa Gottes uneingedenk geworden sein möchten. Es herrschte also in Iobs Hause ein Heiligungsernst, welcher weit entfernt war, sich mit äusserer Ehrbarkeit zu begnügen. Er reinigte sich und seine Kinder allwöchentlich von innerer Befleckung durch das Gnadenmittel des Opfers, welches so alt ist als die Sünde der Menschheit. Auf die *futt. consec.* folgen, dadurch normirt, *perff.*; auf כָּכָה aber folgt das י *fut.*, weil in historischem Zus. (vgl. dag. Num. 8, 26), in der Bed. *faciebat h. e. facere solebat* Ges. §. 127, 4[b]. Iob that

also alle Tage d.i. stetiglich. Er wartete als Hausvater treulich seines priesterlichen Berufes, der ihm, dem vor- und ausserisraelitischen Knechte Gottes, auch zu opfern gestattete. Der Verf. hat uns nun mit der Hauptperson der vorzuführenden Geschichte bekannt gemacht und beginnt v. 6 diese Geschichte selber.

Beschluss Jehova's, Iob zu prüfen I, 6—12.

Er versetzt uns von der Erde in den Himmel, wo alles irdische Geschehen seine unsichtbaren Wurzeln, seine letzten Gründe hat v. 6. *Da geschah es eines Tages, dass die Gottessöhne kamen sich darzustellen bei Jehova und dass auch der Satan kam in ihrer Mitte.* Die Uebers.: „es geschah eines Tages" wird Ges. §. 107 g. E. verworfen; der Art. soll zurückweisend sein: des Tages, zu der Zeit, aber diese beliebte Redensart in Erzählungsanfängen findet sich auch da, wo an eine Zurückweisung nicht zu denken ist z. B. 2 K. 4, 18. Der Art. steht im Gegentheil deshalb, weil der Erz. den Tag gleich mit dem folgenden Ereigniss zusammendenkt, welches ihn abstracter Unbestimmtheit enthebt; die abendländische Ausdrucksweise ist eine andere. Daraus dass der Verf. das Zeitmaass der Erde auf den Ort Gottes und der Geister überträgt, sieht man schon, dass sich ihm Himmlisches parabolisch versinnlicht. Aber die Voraussetzungen, von denen er dabei ausgeht, sind durchweg in der h. Schrift anerkannte. Denn 1) בְּנֵי הָאֱלֹהִים als Name der himmlischen Geister findet sich ausser dem B. Iob auch Gen. 6, 2 vgl. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25; sie heissen so als die gottesbildlichen Wesen, welche, ehe diese materielle Welt und der Mensch entstanden 38, 4—7., im Urbeginn der Schöpfung aus Gott hervorgegangen sind; die Bez. בְּנֵי deutet auf ihre eigenthümliche Schöpfungsweise. 2) Es ist ferner Lehre der Schrift, dass diese Geister die nächste Umgebung Gottes sind, die nächste geschöpfliche Doxa, womit er sich in seiner ewigen Doxa umgeben hat, und dass er sich ihrer als nächster Werkzeuge seines kosmischen Waltens bedient. Schon Gen. 1, 26 liegt diese Vorstellung unter, wo Philo richtig erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν*, und in Ps. 89, 6—8., diesem mit dem B. Iob so eng zusammengehörigen Psalm, ist קְהַל und סוֹד der Heiligen eben die Versammlung der himmlischen Geister, von wo sie als *ἄγγελοι* Gottes in Natur- und Menschenwelt ausgehen. 3) Es ist ferner auch Lehre der Schrift, dass einer dieser Geister aus Gottes Liebe gewichen ist und die Wahrheit seines lichten Wesens verkehrt hat und in finster feuriger Selbstsucht zum Feinde Gottes und alles Göttlichen in der Creatur geworden ist; dieser Geist heisst in Bezug auf Gott und die Creatur הַשָּׂטָן vom V. שָׂטַן in den Weg treten, Widerstand thun, befeinden, ein Name, der hier zuerst und ausser hier nur noch Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1 vorkommt. Da die Chokma mit Vorliebe den jenseit der Volksthümer gelegenen Uranfängen der Welt und der Menschheit zugekehrt war, so musste sie die Existenz dieses widergöttlichen Geistes aus Gen. c. 2 f. wissen; das häufige Vorkommen des Lebensbaumes und Lebensweges in den salomonischen Sprüchen zeigt, wie angelegentlich sich

die damalige Forschung mit der Paradiesesgeschichte beschäftigte, so dass es nicht befremden kann, wenn sie für jenen bösen Geist den N. הַשָּׂטָן geprägt hat. 4) Endlich stimmt es zu 1 K. 22, 19—22. Sach. c. 3 einerseits und zu Apok. c. 12 andrerseits, dass der Satan hier noch unter den guten Geistern erscheint ähnlich wie Judas Ischarioth bis zur Katastrophe unter Jesu Jüngern; das Erlösungswerk, an welchem sich seine Gottesfeindschaft überbietet und durch welches sich seine Verdammniss vollendet, ist ja während des ganzen alttest. Geschichtsverlaufes noch unvollzogen. Herder Eichh. Lutz Ew. Umbr. sehen in dieser verschiedenen Stellung des Satans zur Gottheit und den guten Geistern nichts als einen Wechsel von Vorstellungen unter fremdländischen Einflüssen; aber ist Jesus Christus wirklich der Ueberwinder des Satans, wie er selbst es sagt, so muss auch das Geisterreich eine Geschichte haben, welche durch diese Ueberwindungsthat halbirt wird. Uebrigens stimmen beide Testamente darin zusammen, dass der Satan Gottes Widersacher, also schlechthin böse ist und trotzdem Gott dienen muss, indem dieser auch das Böse seinen Heilszwecken und seinem Weltplan dienstbar macht. Das ist der Grundgedanke, welcher dem weiteren Fortgang der Scene unterliegt. Das irdisch Zeitliche und Räumliche und Dialogische gehört der dichterischen Einkleidung an. Statt הִתְיַצֵּב עַל sagt man sonst לִפְנֵי Spr. 22, 29; עַל ist ein dem optischen Scheine entnommener Sprachgebrauch: der im Vordergrunde Stehende scheint den im Hintergrunde zu überragen. Es ist himmlischer Versammlungstag. Da stellen sich die Geister alle, Rechenschaft zu geben und Befehle zu empfangen gewärtig, und es entspinnt sich da zwischen Jehova und dem Satan folgendes Gespräch v. 7: *Da sprach Jehova zum Satan: von wannen kommst du? Es erwiederte der Satan Jehoven und sprach: vom Durchstreifen der Erde und Umherwandeln auf ihr.* Auf מֵאַיִן folgt das *fut.* in der Bed. des *praes.*: woher kommst du; das *perf.* würde bed.: woher bist du gekommen? Ges. 127, 2. Coccejus macht die feine Bemerkung: *notatur Satanas velut Deo nescio h. e. non adprobante res suas agere.* Es liegt in der Frage, dass sein Handeln ein selbstisches, eigenmächtiges, von Gott losgerissenes ist. In seiner Antwort bed. שׁוּט בְּ, wie 2 S. 24, 2., das schnelle Durchstreifen von einem Ende zum andern, הִתְהַלֵּךְ das beobachtende Einherwandeln; auch Petrus sagt vom Satan: περιπατεῖ 1 P. 5, 8 f.[1] Er antwortet zunächst und allgemein, eine speziellere Frage erwartend, die Jehova nun auch an ihn richtet v. 8: *Da sprach Jehova zu dem Satan: Hast du gerichtet dein Herz auf meinen Knecht Iob? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann rechtschaffen und redlich, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Mit כִּי begründet Jehova, dass er so fragt. Hat der Satan auf Iob geachtet, so wird er auch zugestehen müssen, dass es wirkliche lautere Frömmigkeit auf Erden gibt. שִׂים לֵב *animum advertere* (denn לֵב ist *animus,* נֶפֶשׁ *anima*) wird mit עַל des Gegenstandes construirt, worauf die Aufmerksamkeit fällt

---

1) Bei den Arabern heisst der Teufel الحارث *el-harith* der Thätige, Geschäftige, Industrielle.

und woran sie haftet, oder mit אֶל des Gegenstandes, wohin sie sich richtet 2,3. Dass im Munde Jehova's sich die vier Prädicate Iobs v. 1 (jedoch ohne das dort die beiden Paare verbindende Waw) wiederholen, ist wohlberechnete Kunst; auch weiterhin ist die Erzählung, wie z. B. Gen. c. 1 und c. 34, mit kehrversartigen Wiederholungen durchflochten, um ihr architektonisches Ebenmass zu geben und Inhalt und Eindruck des Gesagten zu steigern. Jehova prangt mit seinem Knechte, dem unvergleichlichen, gegen den Satan, dieser aber wird nicht verlegen, er weiss wie überall so auch hier was Jehova bejaht zu verneinen v. 9—11: *Es erwiederte der Satan Jehoven und sprach: Fürchtet ohne Lohn denn Iob Gott? Hast nicht du umhegt ihn und sein Haus und alles was sein ringsum, seiner Hände Werk hast du gesegnet und sein Heerdenbesitz hat sich ausgebreitet im Lande? — jedoch streck' einmal aus deine Hand und rühre an was alles sein: wahrlich in dein Angesicht wird er dir entsagen!* Der Satan ist nach Apok. 12, 10 der κατήγωρ, welcher die Knechte Gottes vor Gott verklagt Tag und Nacht. Es ist eine jenseitige Thatsache, obwohl ausgedrückt in diesseitigem Wort und Bild. So lange er noch nicht schliesslich überwunden und gerichtet ist, hat er Zugang zu Gott und findet seine eigne Rechtfertigung darin, dass er aller Frömmigkeit die Wahrheit des Wesens und die Möglichkeit des Bestandes abspricht. Gott lässt das zu, denn da alles geschöpfliche Geschehen unter das Gesetz freier Entwickelung gestellt ist, so ist auch das Böse in der Geisterwelt frei, sich zu behaupten und zu entfalten, bis ihm eine innergeschichtliche Macht entgegentritt, an welcher sich der bis dahin schwankende Kampf der Principe des Guten und Bösen ewig entscheidet. Das ist die Wahrheit in der Dichtung der himmlischen Scene, traurig verkannt von Umbreit in seiner Schrift von der Sünde 1853, worin er den Satan für ein Fantasiebild unseres Verf. nach Ps. 109, 6 erklärt. Die Spärlichkeit der satanologischen Aussagen des A. T. hat ihn beirrt, wie überhaupt der an sich wohlberechtigte historische Fortgang vom A. T. zum N. neuerdings vielfach dazu verleitet hat, die Höhen und Tiefen des N. T. zu verflachen. Früher meinte Umbr., wie noch jetzt Manche, der Satan stamme aus Persien, aber zwischen Ahriman (*Angramainyus*) und Satan besteht keine treffende Aehnlichkeit,[1] wogegen Diestel in seiner Abh. über Set-Typhon, Asasel und Satan, Stud. u. Krit. 1860, 2, zwar einen Zus. zwischen עזאזל und dem Satan des B. Iob nicht zu erkennen vermag, aber eine um so vollständigere Harmonie aller wesentlichen Merkmale zwischen letzterem und dem ägypt. Typhon behauptet und den Schluss zieht: „dem Satan ist also die echtisr. Originalität, die hebr. Naturwüchsigkeit abzusprechen. Es ist ja auch für Israel keine bes. Ehre, ihn den seinigen nennen zu können. Er hat nie rechten Fuss im hebr. Bewusstsein gefasst." Aber wie? Es sollte für Israel, das Volk der Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte, keine Ehre sein, den Giftstrom des Bösen bis zu dem jenseitigen Urquell seines

1) Ueberdies bleibt es noch immer fraglich, ob nicht die Umgestaltung der alten Lehre des Feuerdienstes bei den Persern unter jüdischen Einflüssen erfolgte, s. Stuhr, Religionssysteme der heidn. Völker des Orients S. 373—75.

ersten freien Anfangs verfolgt und die Geschichte des menschlichen Sündenfalls, welche auf einen verlarvten übermenschlichen widergöttlichen Willen hindeutet, mehr als oberflächlich verstanden zu haben? Diese Erkenntniss beginnt im A. T. allerdings nur allmälig zu tagen, aber im N. T. ist der Abgrund des Argen völlig aufgedeckt und der Satan hat dermassen Fuss im Bewusstsein Jesu gefasst, dass dieser sein ganzes Berufsleben als Kampf mit dem Satan ansieht, und das Protevangelium enträthselt sich nun thatsächlich, indem der verheissene Weibessame den Kopf der Schlange nicht zertritt, ohne zugleich ihren Fersenstich zu erleiden. Vollends abzuweisen ist die Ansicht (z. B. von Lutz in seiner Bibl. Dogmatik), dass der Satan wie er hier im B. Iob dargestellt wird noch nicht der spätere böse Geist sei: er erscheint hier nur erst, sagen Herder und Eichhorn, als indifferenter Gerichtsfiscal und von Gott beauftragter Sittenaufseher. Aber er verneint ja was Gott bejaht, erkennt in der Welt keine Liebe zu Gott an, die nicht in Selbstsucht wurzele, und ist darauf aus, diese Liebe als blosen Schein zu zerstören. Wo die Frömmigkeit getrübt ist, freut er sich dieser Trübung, und wo sie nicht getrübt ist, trübt er sie, indem er sein eignes selbstisches Wesen darin spiegelt. So Sach. c. 3, so hier. Die rechte Liebe liebt Gott חִנָּם *adv.* von חֵן wie *gratis* von *gratia*; sie liebt ihn um sein selbst willen, sie ist ein Verhältniss von Person zu Person ohne dingliche Bedingnisse und Ansprüche. Aber so fürchtet Iob Gott nicht; יָרֵא ist hier *praet.*, wogegen v. 1. 8 *adj.* Gott hat ihn ja bisher geschirmt vor allem Uebel; שַׂכְתָּ von שׂוּךְ *sepire* und בְּעַד (בַּעַד), aus בְּ und עַד zusammengesetzt, in der Grundbed. *circum*, indem עַד besagt, dass das Eine sich an das Andere anschliesst und בְּ dass es dieses deckt oder sich mit ihm deckt. Durch das hinzugefügte מִסָּבִיב wird der Begriff des dreifachen בְּעַד noch verstärkt. מַעֲשֵׂה haben LXX *Vulg.* pluralisch übersetzt, was dem Sinne nach nicht falsch ist; denn מַעֲשֵׂה יָדַיִם ist bes. im Dt. beliebte Gesammtbez. menschlichen Vornehmens. פָּרַץ Ein Wort mit dem sanskrito-sem. *frangere*, verw. mit פָּרַק, bed. die Schranken durchbrechen, sich masslos mehren und vergrössern Gen. 30, 30 u. ö. Die Part. אוּלָם, nur der ältesten und klassischen Sprachzeit eigen und bes. gern gebraucht in den vier ersten Bb. des Pent. und in unserm Buche, gewöhnlich וְאוּלָם, ist ein nachdrückliches „jedennoch“, lat. (wenigstens a. u. S. passend) *verum enim vero.* אִם־לֹא ist entw. wie häufig abgekürzte Betheurungsformel: es geschehe mir das und das, wenn er nicht etc. = fürwahr er wird (LXX ἦ μήν), oder es ist halbe Frage: versuche nur einmal das und das, ob er nicht dich verleugnen wird = *annon* wie 17, 2. 22, 20; das Erstere passt vielleicht noch besser zum Charakter des Satans: er schwört dass Gott sich irrt. בֵּרֵךְ bed. auch hie *valedicere*: er wird dir Lebewohl sagen und zwar עַל־פָּנֶיךָ wie Jes. 65, 3 trotzig und schamlos dir entgegentretend; es bed. eig. auf dein Angesicht drauf d. i. dirs ins Gesicht sagend, dass er nichts mehr von dir wissen wolle (vgl. zu 2, 5). Damit nun die Wahrheit seines Zeugnisses von Iobs Frömmigkeit und diese selbst sich bewähre, gibt Jehova dem Satan alles Besitzthum Iobs preis, alles was sein und nicht er selbst ist v. 12. *Da sprach Jehova zu dem Satan: sieh alles was sein ist in deiner Hand, nur an ihn lege nicht deine*

Hand. Und hinaus ging der Satan fort vom Angesichte Jehova's. Man beachte wohl: die göttliche Zulassung erscheint zugleich als göttliches Geheiss, denn eine Zulassung, bei der sich Gott rein passiv verhielte, gibt es überhaupt nicht, weshalb Gott in der Schrift auch *creator mali* (ausgen. nur die böse That als solche) genannt wird Jes. 45, 7. Ferner: die göttliche Veranstaltung hat nicht in der Iob noch anhaftenden Sünde ihren Grund, denn dass Iob schlechthin ohne Sünde sei, sagt das ihm ertheilte Lob nicht, die allgem. Sündhaftigkeit ist die Voraussetzung nicht allein aller Ungerechtigkeit, sondern auch aller Gerechtigkeit der Adamskinder. Drittens: die Verstattung geht im Gegentheil von Gottes Absicht aus, die Gerechtigkeit, welche Iob trotz der gemeinmenschlichen Sündhaftigkeit eigen ist, dem Satan gegenüber zu bewähren, und stellt man diesen einzelnen Fall in heilsgesch. Zus., so ist er ein Stück des Kampfes des Weibessamens mit der Schlange und der allmäligen Degradation des Satans in den Feuerpfuhl. Nach der Verstattung Jehova's entfernt sich der Satan sofort. Die Erlaubniss ist ihm willkommen, denn er hat Freude am Verderben. Und er hofft zu siegen. Denn nachdem er die unendliche Macht des Bösen an sich selbst erfahren, hat er allen Glauben an die Macht des Guten verloren und ist der vor allem sich selbst belügende Vater der Lüge.

Die vier Unglücksposten I, 13 ff.

Der Satan vollführt was Jehova ihm freigegeben in seinem ganzen Umfange und Schlag auf Schlag. Erst an Iobs Rindern und Eseln und ihren Hirten v. 13—15. *Da geschah eines Tages, als seine Söhne und seine Töchter assen und Wein tranken im Hause ihres erstgeborenen Bruders, dass ein Bote kam zu Iob und sprach: Die Rinder pflügten eben und die Esel weideten zu ihrer Seite: da fielen die Sabäer ein und nahmen sie weg und die Knaben schlugen sie schwertstreichs nieder, und entronnen bin nur ich alleine dirs zu melden.* Auf den Hauptsatz וַיְהִי הַיּוֹם, worin der Art. von הַיּוֹם ebensowenig zurückweisend ist als v. 6, folgt zunächst ein Umstandssatz, der sich durch die Participialconstruction heraushebt, lat. *filiis ejus filiabusque convivantibus.* Diese Verumständung des Folgenden ist wichtig. Iob hatte mit seinen Kindern früh den feierlichen allwöchentlichen Gottesdienst gehalten und wusste sie nun wieder traulich beisammen im Hause des ältesten Sohnes, mit welchem die Reihe gegenseitiger Bewirthung wieder anhob, als die Unglücksposten sich zu jagen begannen, gerade an dem Tage also, wo er auf Grund der dargebrachten Opfer der Huld Jehova's recht gewiss war. Die Participialconstruction: die Rinder waren pflügend (s. Ges. §. 134, 2[c]) beschreibt die Situation, welche von dem Unglücksereigniss durchbrochen wurde. Das V. הָיוּ steht hier, weil der Satz Hauptsatz, nicht, wie v. 13, Umstandssatz ist. עַל־יְדֵי eig. zu Handen bed. mit Verwischung der Grundbed. wie Richt. 11, 26 dicht bei; nach Num. 2, 17 zu erkl.: auf ihren Plätzen ist unthunlich, da diese Bed. für יָד nur im Sing. erweislich ist. שְׁבָא ist, wie die Volksna-

men regelmässig, als Fem. construirt. Die Genesis kennt einen cuschitischen (10,7), einen joktanidischen (10,28) und einen abrahamidischen (25,3) Volksstamm dieses Namens; hier ist der in Nordarabien vom pers. Meerbusen bis nach Idumäa hin zeltende Theil dieses Mischvolkes gemeint. Lth. übersetzt hier und 1 K. 10,1 der Verständlichkeit halber Reich Arabia. In וָאִמָּלְטָה ist das Waw, wie man an dem Kamefs sieht, *Waw convertens* und das paragogische *ah*, welches sonst den Cohortativ kennzeichnet, ist entweder bedeutungslos oder steigert doch nur die Lebendigkeit des Verbalbegriffes: ich rettete mich mit genauer Mühe und Noth, s. über diese übliche, schon im Pent. viermal vorkommende Form der 1. *fut. consec.* Ges. §. 49,2. Der Zwecksatz לְהַגִּיד לָךְ ist objectiv gemeint: damit ich — so wollte es das Geschick — dirs meldete. Die zweite Unglückspost v. 16: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: Feuer Gottes ist vom Himmel gefallen und hat in Brand gesetzt Hürdenvieh und Knechte und sie verzehrt, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Feuer Gottes, welches herabfällt, ist keine passende Bez. des *Samûm* (Schlottm.), dieses Menschen und Thiere oft schnell tödtenden Wüstenwinds, welcher sich allerdings durch atmosphärische Phänomene ankündigt, indem sich eine gelbliche Färbung, die ins Bleifarbige übergeht, in der Atmosphäre verbreitet, so dass die Sonne in seinen heftigsten Perioden dunkelroth wird; auch hat der Verf. schwerlich an Blitze gedacht (Rosenm. Hirz. Hahn), sondern an einen Feuer- oder Schwefelregen, wie bei Sodom und Gomorra und wie 1 K. 18,38. 2 K. 1,12. Die dritte Unglückspost v. 17: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: die Chaldäer stellten drei Heereshaufen auf und stürzten her über die Kameele und nahmen sie weg und die Knaben schlugen sie schwertstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Ohne alle Berechtigung sieht Ew. in dieser Erwähnung der Chaldäer ein Anzeichen der Abfassung des Buches im 7. Jahrh., wo die Chaldäer unter Nabopolassar die Erben der assyrischen Weltmacht zu werden begannen; ihm nach bem. Renan, dass die Chaldäer als ein solches räuberisches Volk erst gegen die Zeit Usia's hin erscheinen. Aber die Genesis kennt altsemitische Chaldäer der im Norden Assyriens und Mesopotamiens gelegenen Gebirge und jüngere nahoridische Chaldäer Mesopotamiens, deren Wohnen daselbst in die patriarchalische Zeit zurückgeht (s. Genesis S. 422), und die zu allen Zeiten mächtig genug waren, um einen Raubzug bis nach Idumäa herab zu unternehmen. In mehrere רָאשִׁים Häupter, Summen, Haufen getheilt anzugreifen, in zwei Gen. 14,15. drei Richt. 7,16. 1 S. 11,11. oder vier Richt. 9,34., ist alte Kriegslist und פָּשַׁט z. B. Richt. 9,33 das eig. Wort von den Ueberfällen bei solchen Razzien d. i. Raub- und Strafzügen. In לְפִי־חָרֶב nach Schwertes Schneide, *à l'epée*, ist לְ gleich dem sonstigen *Acc.* der Art und Weise, gleichsam schwertlings. Die vierte Unglückspost v. 18: *Während dieser im Sprechen begriffen war, kam ein Anderer und sprach: deine Söhne und deine Töchter assen eben und tranken Wein im Hause ihres Bruders des erst-*

geborenen, und siehe ein grosser Wind kam herüber von der Wüste und erfasste die vier Ecken des Hauses, und es fiel auf die jungen Leute und sie starben, und entronnen bin nur ich alleine dirs zu melden. Statt עוֹר steht hier עַד, jenes bez. adverbiell die Stetigkeit in der Zeit, dieses conjunctionell die Stetigkeit im Raume, sie können also wechseln; עַד in der Bed. während ist hier mit dem *prt.* construirt wie Neh. 7, 3 vgl. andere Constructionen 8, 21. 1 S. 14, 19. Jon. 4, 2. „Von jenseit der Wüste" ist s. v. a. von ihrem hintersten Ende. הַנְּעָרִים sind die noch jugendlichen Söhne und Töchter Iobs nach dem pentat. epicönen Gebrauch des נַעַר (Jüngling und Mädchen). An Einem Tage ist nun Iob alles dessen beraubt was ihm als Gabe Jehovas galt, seiner Heerden und mit diesen seiner Knechte, die er nicht blos als Besitz schätzt, sondern für die er auch ein fühlendes Herz hat (c. 31), zuletzt auch des Liebsten: seiner Kinder. Der Satan hat Elemente und Menschen aufgeboten, um Schlag auf Schlag allen Besitz Iobs zu vernichten. Dass Menschen und Völker vom Satan zu feindseligen Unternehmungen getrieben werden können, ist nicht befremdend (vgl. Apok. 20, 8), aber auch Feuer Elohims und Orkan werden hier auf ihn zurückgeführt. Ist das Dichtung ohne Wahrheit? Luther im grossen Katechismus, Bitte IV, sagt dasselbe: „Der Teufel richtet Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item Ungewitter, Hagel, das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften etc. — eine vom Rationalismus oft verspottete Stelle unserer Symbole. Aber die Sache ist richtig, wenn sie nur schriftgemäss und nicht abergläubisch verstanden wird. Wie in der Menschenwelt, so walten in der Naturwelt seit der Sünde die zwei verschiedenen Principe göttlichen Zorns und göttlicher Liebe; ihrè Mischung ist das Wesen des gegenwärtigen Kosmos. Alle Selbstverderbung der Natur und alles was von da aus das Leben des Menschen gefährdet und tödtet ist die Aeusserung des Princips des Zorns. In diesem Principe hat sich der Satan gegen Gott verfestigt und diesen Hintergrund des Gesammtnaturlebens kann er auch, so weit es Gott als den Zwecken seines Weltplans diensam zulässt, bewegen (vgl. Apok. 13, 13 mit 2 Thess. 2, 9). Er hat keine schöpferische Kraft. Feuer und Sturm, die er vermittelt, sind Gottes, aber er kann diejenigen göttlichen Kräfte, zu deren gleichartigem Werkzeug er geworden ist, in menschenfeindlicher Weise erregen. Es ist ähnlich wie mit der menschlich-dämonischen finstern Magie, deren Wesen darin besteht, dass sie sich mit geheimen Naturkräften in Rapport setzt. Der Satan ist der grosse Magus, der sich auch schon im Paradiese und an Jesu Christo inmitten der Versuchung als solchen bewiesen. Es gibt in der Naturwelt wie im Menschen einen Abgrund conträrer Mächte, die er zu entbinden weiss, weil er in diesem Abgrund den eigentlichen Beruf seiner Herrschaft hat, denn das Gesammtnaturleben folgt in dem Wechsel seiner Erscheinungen nicht blos abstrakten Naturgesetzen, sondern auch concreten übernatürlichen theils guten theils bösen Naturgewalten. Das Verhalten Iobs v. 20 f.: *Da stand Iob auf und zerriss sein Gewand und schor sein Haupt und fiel zur Erde nieder und streckte sich hin und sprach: Nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt gehe*

ich wieder hin, Jehova gab und Jehova nahm, es sei der Name Jehova's gebenedeit! Die drei ersten Unglücksposten hat Iob sitzend und schweigend vernommen, bei der vierten aber vom Tode seiner Kinder vermag er den Schmerz nicht mehr niederzuhalten. Die tiefe Erregung gibt sich kund im Aufstehn (vgl. Jon. 3, 6), das zerrissene Herz im Zerreissen des Gewandes, der empfundene Verlust des Theuersten im Abschneiden des Haupthaars, aber er gebahrt sich nicht wie ein Verzweifelter, sondern, indem er sich demüthigt unter die gewaltige Hand Gottes, fällt er zu Boden und streckt sich hin, nämlich anbetend vor Gott, so dass sein Antlitz die Erde berührt. Das bed. הִשְׁתַּחֲוָה *se prosternere*, es ist der Gestus der Adoration *προσκύνησις.*[1] יָצָתִי ist defektive Schreibung wie Num. 11, 11 vgl. unten 32, 18. In dem was er sagt ist das שָׁמָּה auffällig und kann zu der Nikodemusfrage Joh. 3, 4 veranlassen: *μὴ δύναται ἄνθρωπος εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν*; der Verf. des Koheleth 5, 14 hat dieses schwierige שמה weggelassen. Entweder ist gemeint Zurückversetzung in einen gleichen Zustand, nämlich des Unbewusstseins und der Abgeschiedenheit vom Licht und Treiben dieser Welt, wie der Zustand im Mutterleibe war, wofür Hupfeld in seiner *Commentatio in quosdam Iobeidos locos* 1853 sich entscheidet, oder, indem der Begriff von בֶּטֶן אִמִּי sich erweitert, Zurückversetzung in den Mutterschooss der Erde (Ew. Hirz. Schlottm. u. A.), so dass שמה nicht sowohl zurückweisend, als vielmehr auf die Erdhöhle als anderen Mutterschooss hinweisend gemeint ist (Böttch.), was wir vorziehen, denn wie der mütterliche Schooss dem Schoosse der Erde verglichen werden kann Ps. 139, 15., weil er irdischen Stoffes ist und sich darin die Urbildung des Menschen aus Erde wiederholt, so der Schooss der Erde dem mütterlichen Sir. 40, 1. *ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς ἕως ἡμέρας ἐπιταφῆς εἰς μητέρα πάντων.* Dass der Verf. Gott hier von Iob יהוה genannt werden lässt, geschieht mit Absicht. In dem dialogischen Theile kommt der N. יהוה nur einmal (12, 9) im Munde Iobs vor, am häufigsten sagen die Redner אלוה und שדי. Dieser Gebrauch der Gottesnamen entspricht dem urgeschichtlichen Gebrauche derselben im Pentat., wonach שדי der eig. Gottesname der patriarch. Gegenwart und יהוה der Gottesname der in dieser Gegenwart sich vorbereitenden Zukunft ist. Die traditionelle Ansicht, dass Elohim Gott nach der Eigenschaft der Gerechtigkeit, Jehova nach der Eigenschaft des Erbarmens bez., ist nur halbwahr, denn auch wo die Parusie Gottes zum Gericht verkündigt wird, heisst Gott ganz gewöhnlich Jehova; vielmehr bez. אֱלֹהִים *plur.* von אֱלוֹהַּ Furcht, der Gefürchtete, Gott als Object, יַהְוֶה oder יַהֲוֶה dagegen als Subject; אֱלֹהִים bez. ihn nach der Fülle seines majestätischen Wesens, eingeschlossen noch dazu die ihn umgebenden Geister, יהוה als den schlechthin Einen und als Person. Iob denkt sich also Gott, indem er יהוה sagt, nicht blos als die absolute Ursache seines Geschickes, sondern als die sein Leben rathschlussmässig gestaltende Person, welche immer preiswürdig ist, mag sie in ihrer providentiellen Weisheit geben

---

1) s. Hölemanns Abh. über die biblische Gestaltung der Anbetung in Dessen Bibelstudien Abth. 1 (1859).

oder nehmen. Iob wurde nicht an Jehova irre, sondern pries ihn mitten im Schmerze auch da wo für menschliches Verstehen und Fühlen nur Anlass zum Schmerze und nicht zum Lobpreise war; er machte die Verdächtigung des Satans, dass er Gott nur um seiner Gaben willen, nicht um sein selbst willen fürchte, zuschanden und blieb in vierfacher Versuchung Sieger.[1] Es kommt durch das ganze Buch hindurch nicht dazu, dass er Gott verläugnet (בֵּרֵךְ אֱלֹהִים), aber bis jetzt verfällt er nicht einmal in unwürdiges Reden über sein Walten v. 22. *Bei alle dem versündigte sich Iob nicht und legte nicht bei Ungereimtes Gotte.* Bei alle dem, nämlich wie richtig LXX: was ihn bis jetzt betroffen. Ew. Mei. übers. falsch: er gab Gott keinen Anstoss (Aergerniss). תִּפְלָה bed. nach 24, 12 vgl. 6, 6 Salz- und Schmacklosigkeit, sinn- und zweckloses Handeln und entw. ist zu übers.: er gab nicht von sich *non edidit* Absurdes gegen Gott, wie Hier. übers.: *neque stultum quid contra Deum locutus est* oder: er legte nicht bei Ungereimtes Gotte, so dass נתן ל zusammen gehört wie Ps. 68, 35. Jer. 13, 16. Da נָתַן nirgends für sich allein aussprechen bed., so entscheiden wir uns mit Hirzel u. Schlottm. gegen Rödiger im *Thes.* u. Oehler für das Letztere. Der Verf. lässt schon merken dass Iob später wirklich in absurde Behauptungen über Gottes Walten verfiel.

Die fünfte und sechste Versuchung II, 1—10.

Der Satan hat seine Vollmacht nun erschöpft, aber erfolglos v. 1: *Da geschah es eines Tages, dass die Gottessöhne kamen sich darzustellen vor Jehova und dass auch der Satan kam unter ihnen sich darzustellen vor Jehova.* Der Zwecksatz wiederholt sich hier beim Satan (vgl. dagegen 1, 6), denn er erscheint diesmal mit bestimmtester Absicht. Die Verhandlung Jehova's mit dem Satan beginnt wie das erste Mal v. 2: *Da sprach Jehova zu dem Satan: von woher kommst du? Es erwiederte der Satan Jehoven und sprach: vom Durchstreifen der Erde und Einherwandeln auf ihr.* Statt מֵאַיִן 1, 7 steht hier das gleichbed. אֵי מִזֶּה Ges. §. 150 *extr.*; solche kleine Variationen sind auch in den Psalmen bei kehrversartigen Wiederholungen gewöhnlich, ein Beispiel hatten wir schon c. 1 in dem Wechsel des עוֹד und עַד. Nach des Satans allgemein gehaltener Antwort fragt Jehova nun spezieller v. 3: *Da sprach Jehova zu dem Satan: hast du gerichtet dein Herz zu meinem Knechte Iob? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann rechtschaffen und redlich, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem, und noch hält er fest an seiner Rechtschaffenheit und du hast mich also aufgereizt wider ihn, ihn zu verderben ohne Ursach!* Aus dem Vor-

---

1) In Oliver Goldsmiths *Vicar of Wakefield* (s. Jul. Hamberger, Gott und seine Offenbarung S. 71) erinnert Manches an das B. Iob, bes. die den würdigen Landpfarrer Schlag auf Schlag treffenden Unglücksfälle, seine bei dem allen nicht an Gott irre werdende Ergebung und der alles Unglück aufwiegende Ausgang. Aber was dem B. Iob nachgeahmt ist erscheint nur als von seiner Oberfläche geschöpft, nicht aus seinen heiligen Tiefen.

dersatze, dass Iob unter den bisherigen Leidensverhängnissen seine תֻּמָּה (ausser dem B. Iob nur noch Spr. 11,3) bewahrt und bewährt, zieht das *fut. consec.* einen Schluss: es ist kein Grund zu dem Verderben vorhanden gewesen, welches über Iob zu verhängen der Satan Jehoven angestiftet hat. הֵסִית bed. nicht, wie Umbr. meint, verführen, in welchem Falle es fast blasphemer Anthropomorphismus wäre; es bed. *instigare* und allerdings gewöhnlich zum Bösen wie z. B. 1 Chr. 21,1, aber nicht immer z. B. Jos. 15,18, hier in allerdings stark anthropopathischer Weise von dem Impulse, den der Satan Jehoven gegeben, Iob in so verderbender Weise zu prüfen. Der Verf. wählt absichtlich diese starken Ausdrücke הֵסִית und בַּלֵּעַ; des Satans Absicht, indem er Iob verdächtigte, ging weiter, als die beschränkte Macht, die ihm über Iob gegeben wurde. Der Satan verneint auch jetzt wieder was Jehova bejaht v. 4 f.: *Es erwiederte der Satan Jehoven und sprach: Haut für Haut und alles, was der Mann hat, gibt er für sein Leben — jedoch streck' einmal aus deine Hand und berühre sein Gebein und sein Fleisch, ob er nicht in dein Angesicht dir entsagen wird!* Olsh. will עוֹר בְּעַד עוֹר auf Iob im Verhältniss zu Jehova beziehen: so lange du seine Haut unangetastet lässest, wird er auch dich unangetastet lassen, was obgleich der Teufel redet doch allzu indecent ausgedrückt wäre. Hupfeld versteht unter der Haut, die für die andere hier gegeben wird, die Haut des Viehes, der Knechte und Kinder, die Iob gern hingegeben, da er um diesen Preis mit eigner heiler Haut davon gekommen, aber בְּעַד kann nicht geradezu wie *Beth pretii* gebraucht werden, auch Spr. 6,26 ist dies nicht der Fall. Ebendeshalb darf man auch nicht mit Hirz. Ew. und den Meisten übers.: Haut um Haut s. v. a. Gleiches um Gleiches, was Ew. durch die sonderbare Behauptung begründet, dass eine Haut den andern gleiche wie ein todtes Stück dem andern. Der Sinn der Rede des Satans (recht verstanden von Schlottm. und jüd. Ausll.) ist dieser: man gibt Haut hin um Haut zu erhalten, man lässt sich wehe thun an einer krankhaften Stelle der Haut, um die ganze Haut zu retten, man hält — was Raschi anführt — den Arm hin, um den tödtlichen Streich vom Haupte abzulenken. Der zweite Satz verhält sich klimaktisch zum ersten: Haut gibt der Mensch für Haut, aber für das Leben, sein höchstes Gut, gibt er alles ohne Ausnahme, was mit Beibehaltung des Lebens hingegeben werden kann, willig hin. Dieser Erfahrungssatz auf Iob angewendet, lautet: so hat Iob alles gern hingegeben und ist froh mit seinem Leben davon gekommen zu sein. An diese verschwiegene, weil selbstverständliche Application schliesst sich ואולם *verum enim vero* an. Das V. נָגַע, oben I,11 mit בְּ, ist hier mit אֶל construirt und lautet so noch hämischer: lange nur einmal von fern hin nach seinem Bein etc. Statt עַל־פָּנֶיךָ 1,11 heisst es hier אֶל־פ׳ in gleichem Sinne: geradezu, furcht- und rücksichtslos (vgl. 13,15. Dt. 7,10) wird er dir Valet sagen. Die neue Bevollmächtigung v. 6: *Da sprach Jehova zu dem Satan: Siehe er ist in deiner Hand, nur sein Leben nimm in Acht.* Das Leben hat Iob nicht verwirkt; es soll sich nur an äusserster Gefährdung desselben zeigen, ob er den Gott, der solches über ihn verhängt, angesichts des Todes verläugnen werde oder nicht. נֶפֶשׁ ist zwar

nicht gleichbed. mit חַיִּים, es ist die das geistleibliche Leben des Menschen vermittelnde Seele; wir müssen aber „Leben" übersetzen, weil wir Seele nicht in diesem physischen Sinne von ψυχή, *anima* gebrauchen. Die Ausführung des Zugelassenen v. 7 f.: *Da ging der Satan hinaus vom Angesichte Jehova's und schlug Iob mit bösartigen Beulen von seiner Fusssohle bis zu seinem Scheitel. Und er nahm sich einen Scherben sich damit zu kratzen, indem er sass mitten in Asche.* Die Krankheitsbezeichnung erinnert an Dt. 28, 35 vgl. 27 und ist nach den weiterhin im Buche erwähnten Symptomen die Elephantiasis (so genannt weil die Glieder zu so gelenklosen Klumpen, wie Elephantenbeine, werden), arab. جذام *ǵudhâm*, lat. *lepra nodosa*, die furchtbarste Form der *lepra*, von der auch Vornehme zuweilen ergriffen werden; Artapan (C. Müller, *fragm.* 3, 222) berichtet, dass unter allen Menschen zuerst ein ägypt. König an der Elephantiasis gestorben sei; Balduin, König von Jerusalem, litt daran in sehr gefährlicher Weise.[1] Die Krankheit beginnt mit Entstehung knolliger Beulen und gleicht endlich einem über den ganzen Körper verbreiteten Krebs, durch den der Körper so zerstört wird, dass einzelne Glieder sich gänzlich ablösen. Das Schaben mit dem Scherben will nicht blos das unerträgliche Jucken der Haut mildern, sondern auch den Eiter entfernen; das Sitzen mitten in Asche ist die Folge der tiefen Trauer (vgl. Jon. 3, 6), in welche Iob durch die schweren Verluste, bes. seiner Kinder, versetzt war. Die LXX fügt hinzu, dass er auf einem Düngerhaufen ausserhalb der Stadt sass; der Düngerhaufen ist aus Stellen wie Ps. 113, 7 und das „ausserhalb der Stadt" aus dem Gesetze vom מְצֹרָע. Zu den 4 Verlusten ist nun noch als fünfte Versuchung eine vor-Menschenaugen unheilbare Krankheit gekommen, eine natürliche, aber herbeigeführt vom Satan, zugelassen und also verhängt von Gott. Der Satan kommt nun gar nicht weiter im Buche vor. Das Böse hat nicht blos eine jenseitige, sondern auch eine diesseitige persönliche Existenz und werkzeugliche Vermittlung; in dieser tritt es von jetzt an in den Vordergrund. Zuerst tritt Iobs Weib gegen ihn auf, welche nur noch einmal 19, 17 er-

---

1) s. die Literatur in Heer, *De elephantiasi Graecorum et Arabum*, Bresl. 1842 und colorirte Abbildungen in dem grossen auf Kosten der norwegischen Regierung erschienenen und aus dem Norwegischen franz. übers. *Traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs par Danielssen et Boeck*, Paris 1848; auch bei Hecker, *Elephantiasis oder Lepra Arabica*, Lahr 1858 (mit fünf lithogr. Tafeln). Die Mittel — sagt Aretäus der Kappadocier (s. dessen Schriften, übers. von Mann 1858 S. 221) — müssen mächtiger sein als die Krankheiten, wenn diese durch jene gehoben werden sollen. Welches Heilmittel aber könnte es aufnehmen mit dem ungeheuern Uebel der Elephantiasis? Sie wirft sich ja nicht blos auf einen Theil, auf ein einziges Eingeweide, oder auf das Innere des Körpers, oder auf seine Aussenfläche, sondern sie setzt sich ebenso fest innen im ganzen Menschen, als sie auch äusserlich ihn in seinem ganzen Umfange einnimmt. Entsetzlich und scheusslich anzusehen, denn der Mensch hat die Gestalt eines Thieres bekommen. Alle fürchten sich, mit solchen Kranken zu leben und umzugehen, und scheuen sich vor ihnen nicht weniger, als vor der Pest, weil das Uebel leicht durch den Athem ansteckt. Wo wäre nun ein hinreichend kräftiges Heilmittel im ärztlichen Bereiche zur Heilung zu finden? Da muss man denn Alles zugleich in Anwendung bringen, Diät, Eisen und Feuer.

wähnt wird, wo Iob klagt, dass sein Athem ihr widrig sei v. 9: *Da sprach zu ihm sein Weib: immer noch hältst du fest an deiner Rechtschaffenheit? Lass fahren Gott und stirb!* In der LXX findet sich die Rede des Weibes ungeschickt erweitert. Die wenig Worte wie sie lauten sind charakteristisch genug. Sie sind nicht zu erkl.: rufe Gott noch zum letzten Male an und stirb dann (v. Gerl.) oder rufe ihn an dass du sterbest (nach Ges. §. 130, 2), sondern בָּרֵךְ bed., wie Iobs Antwort zeigt, den Abschied geben. Sie räth also Iob dasjenige zu thun, was der Satan zu bewirken sich vermessen hat. Und doch nimmt Hgst. in seinem Vortrag über das B. Hiob 1856 sie gegen allzuhartes Urtheil der Ausll. in Schutz. Ihre Verzweiflung, sagt er, geht aus herzlichster und innigster Liebe zu ihrem Manne hervor, und wenn sie selbst Gleiches zu leiden hätte, würde sie der Verzweiflung wahrsch. widerstanden haben. Aber die Liebe hofft ja Alles; die Liebe hält vor dem Geliebten, wenn sie auch verzweifelt, ihre Verzweiflung verborgen; die Liebe hat kein so gottloses Maul, dass sie sagte: verabschiede Gott, und kein so liebloses dass sie sagte: stirb. Nein, dieses Weib ist wirklich *diaboli adjutrix* (August.), des Verführers Werkzeug (Ebrard), *impiae carnis praeco* (Brentius). Und wenn auch Calvin zu weit geht, indem er sie nicht blos *organum Satanae*, sondern auch *Proserpinam et Furiam infernalem* nennt, so ist doch der Titel einer andern Xantippe, gegen welchen sie Hgstb. vertheidigt, für sie eher eine Schmeichelei als eine Injurie. Tobias' Anna ist ihre Copie.[1] Wie viel Lebenserfahrung und Tiefblick des Verf. spricht sich darin aus, dass er gerade das Weib Iobs als höhnische Gegnerin seiner standhaften Frömmigkeit auftreten lässt! Seine Kinder hat Iob verloren, aber dieses Weib hat er behalten, denn er brauchte nicht dadurch geprüft zu werden dass er sie verlor, er war geprüft genug dadurch dass er sie hatte. Sie wird später noch einmal genannt, aber auch da nicht zu ihrem Vortheil. Warum, fragt Chrysost., liess ihm der Teufel dieses Weib? Antwort: Weil er sie für eine gute Peitsche hielt, ihn empfindlicher als sonst durch irgendetwas zu plagen. Sogar der Ged. liegt nicht fern, dass Gott sie ihm liess, damit, wenn er beim glorreichen Ausgange seines Leidens Alles doppelt wiederbekäme, dieser Pfahl im Fleisch sich nicht verzwiefache.[2] Welche Feindschaft gegen Gott, welche Unbarmherzigkeit gegen ihren Mann

---

1) Sie sagt dem erblindeten Tobia, als sie für den Unterhalt der Familie Lohnarbeiten übernehmen muss und dabei nicht offen gegen ihn zu Werke geht: *ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου, ἰδοὺ γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ* d. h. (wie Sengelmann, Buch Tobit 1857 und O. F. Fritzsche, Handbuch zu d. Apokr. Lief. 2 S. 36 richtig erklären) man sieht aus deinen Schicksalen, dass es mit all deiner Tugend nicht weit her sein kann. Noch ähnlicher dem Weibe Iobs erscheint sie in dem überarbeiteten Texte: *manifeste vana facta est spes tua et eleemosynae tuae modo apparuerunt* d. i. dein Wohlthätigkeitssinn hat uns handgreiflich ins Elend gestürzt. Im Texte des Hieron. geht dieser Acusserung des Weibes Tobia's eine Parallele zwischen Tobia und Iob (2, 12—16) voraus.

2) Die feine Absichtlichkeit des Verf. ist hier nicht zu verkennen; die Sache hat etwas Tragikomisches und ist nicht erst von Kästner, sondern von Alters her (s. das Epigramm vom J. 1696 in Serpilius' *Personalia Iobi*) ein willkommener Stoff für Epigrammen-Dichter gewesen. Ein darauf bezügliches jüdisches Sprüchwort s. bei Tendlau, Sprüchw. u. Redensarten deutsch-jüd. Vorzeit (1860) S. 11.

liegt in ihren teuflisch sarkastischen Worten, die wenn sie mehr als Hohn sind ihm Selbstmord (Ebr.) anrathen! Aber er weist sie gebührend zurück v. 10: *Er aber sprach zu ihr: Wie der Ruchlosen eine reden würde, redest du! Wollen wir das Gute hinnehmen von Seiten Gottes und wollen nicht auch das Ueble hinnehmen?* Die Antwort Iobs ist streng und doch nicht schroff, denn das אחת vgl. 2 S. 13, 13 ist einigermassen mildernd. Die Uebers.: wie eine der Thörinnen entspricht dem Hebr. nicht; נָבָל ist der wahnwitzig Denkende und ruchlos Handelnde. Das Folgende ist eine zweigliedrige Frage, גם für הֲגַם. Das גם steht an der Spitze der zwei Glieder, gehört aber logisch zum zweiten, zu welchem Aussprache und Lesung über das begründende erste hinwegzueilen hat, eine häufige Erscheinung nach Fragpartikeln z. B. Num. 16, 22. Jes. 5, 4ᵇ; nach Causalpartikeln z. B. Jes. 12, 1. Spr. 1, 24; nach dem negativen פֶּן Dt. 8, 12 ff. u. ö. Hupfeld gibt den in Doppelfrage ausgedrückten Gedanken ganz richtig wieder: *bonum quidem hucusque a Deo accepimus, malum vero jam non item accipiemus?* Dass גַּם in dieser Weise, obwohl zu einem folgenden und zwar nicht unmittelbar folgenden Satzbestandtheil gehörig, an die Spitze gestellt wird, kommt auch sonst vor z. B. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11.; dieselbe syntaktische Erscheinung findet sich bei אַף, אַךְ und רַק. קִבֵּל ist wie חֵמָה ein dem B. Iob mit Spr. (19, 20) gemeinsames Wort; ausserdem findet es sich nur in den nachexil. Bb., es ist mehr aramäisch als hebräisch. Durch diese Antwort, die Iob seinem Weibe gibt, hat er nun auch die sechste Versuchung zurückgeschlagen. Denn wie 10ᵇ sagt: *Bei alle dem versündigte sich Iob nicht mit seinen Lippen.* Der Targ. setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Es ist gewiss nicht unabsichtlich, dass בִּשְׂפָתָיו erst hier und nicht 1, 22 dabeisteht. Die Versuchung zum Murren mochte sich schon jetzt in ihm regen, aber er war ihrer Herr, es kam kein Murren zum Ausbruch.

Der stumme Besuch II, 11 ff.

Zu der sechsten Versuchung kommt eine siebente und erst jetzt bereitet sich der eigentliche Kampf vor, den der Held des Buchs zwar nicht ohne Versündigung, aber doch siegreich besteht v. 11: *Da hörten die drei Freunde Iobs all dieses Ueble, das über ihn gekommen war, und kamen ein jeder aus seinem Orte, Eliphas von Theman und Bildad von Schuach und Zophar von Naama, und traten verabredetermaassen zusammen, hinzugehen um ihm Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten.* אֱלִיפַז ist nach Gen. c. 36 ein altidumäischer Name (s. v. a. umgekehrt *Phasaël* in der Gesch. der Herodeer, nach Michaelis *Suppl.* p. 87: *cui Deus aurum est* vgl. 22, 25) und תֵּימָן eine idumäische Landschaft, berühmt wegen der dort einheimischen Weisheit Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f., aber auch in Ost-Hauran findet sich (beschrieben von Wetzstein in dem Bericht über seine Reise in den beiden Trachonen und um das Hauran-Gebirge, Zeitschr. für allg. Erdkunde 1859) ein noch immer stattliches *Têmâ* und 3½ S. südlich davon ein an Elihu's Beinamen

(vgl. Jer. 25, 23) erinnerndes *Bûzân*. שׁוּחַ kennen wir sonst nur aus Gen. c. 25 als Sohn Abrahams und der Ketura, der im Ostlande sich niederliess; es heisst demnach so eine nicht weit von Idumäa gelegene arabische Landschaft; nahe liegt es das transhauranische *Schakka* zu vergleichen, welches aber lautlich nicht recht dazu passt, dagegen ohne Zweifel mit *Σακκαία* östlich von Batanäa bei Ptolem. 5, 15 einunddasselbe ist. נַעֲמָה ist ein in Syrien und Palästina häufiger Ortsname; es heisst so Jos. 15, 41 eine Stadt der judäischen Schephêla (der Niederung am Mittelmeer), welche aber hier schwerlich gemeint ist. הַבָּאָה ist *Milel*, also 3 *pr.* und der Art. statt des relativen Pron. wie ausser hier noch Gen. 18, 21. 46, 27. Ges. §. 109 Anf. Das *Ni.* נוֹעַד wird von den Auslegern fälschlich gleichbed. mit נוֹעַץ sich berathen, verabreden genommen; es bed. sich wohin bestellen, an bestimmtem Orte zu bestimmter Zeit zus. kommen Neh. 6, 2. Gerüchte verbreiten sich unter den berittenen arab. Wüstenstämmen mit der Schnelligkeit telegraphischer Depechen. Ihre Ankunft v. 12: *Und sie erhoben ihre Augen von ferne und erkannten ihn nicht, da erhoben sie ihre Stimme und weinten und zerrissen jeder sein Gewand und warfen Staub auf ihre Häupter gen Himmel.* Sie sahen eine Gestalt, welche Iob zu sein schien, in der sie ihn aber nicht wieder zu erkennen vermochten. Da weinen sie, zerreissen ihre Oberkleider und werfen aufgegriffenen Staub 1 S. 4, 12 gen Himmel hoch in die Höhe, dass er auf ihre Häupter zurückfalle. Der hohe Wurf ist die Aeusserung des tiefen Schmerzes und, wie v. Gerl. richtig bemerkt, seines himmelschreienden Anlasses. Ihr Schweigen v. 13: *Und sassen mit ihm am Boden sieben Tage und sieben Nächte und keiner redete zu ihm ein Wort, denn sie sahen dass der Schmerz übergross war.* Ew. meint irrig, dass Anstand und Sitte dieses einwöchige Schweigen erfordert hätten; es war wie Ez. 3, 15 die Gewalt des Eindrucks und die Furcht, den Leidenden zu belästigen. Dass sie aber so lange schweigen, beweist, dass sie dem Zwecke ihres Kommens nicht gewachsen sind. Ihr Gefühl wird durch Reflexion, ihr Mitleid durch Entsetzen überwogen. Es ist schlimm, dass sie Iob das erste Wort lassen, dem sie vielleicht durch liebreichen Trost hätten zuvorkommen können. Denn an ihnen erst recht des tiefen Abstandes seines jetzigen und früheren Zustandes bewusst geworden, bricht er in Verwünschungen aus.

Iobs trostloser Schmerzensausbruch c. III.

Es beginnt nun Iobs erste längere Ergiessung, durch welche er sich in den Kampf verwickelt, welcher seine siebente Versuchung oder Prüfung ist v. 1 f.: *Nach diesem öffnete Iob seinen Mund und verwünschte seinen Tag, es hob an Iob und sprach.* V. 2 besteht nur aus 3 Ww., welche durch *Rebia* halbirt sind und ויאמר ist, obwohl *Milel*, doch וַיֹּאמַר vocalisirt, weil die gewöhnliche Form וַיֹּאמֶר, welcher immer sofort direkte Rede folgt, nicht wohl geeignet ist, den Vers zu schliessen. עָנָה bed. auf einen gegebenen Anlass das Wort ergreifen, wie auch das neutest. *ἀποκρίνεσθαι* (nicht immer = הֵשִׁיב) zuweilen ge-

braucht wird.[1] Die nun folgende Ergiessung Iobs, mit welcher die poet. Accentuation beginnt, wird von den Neuern folgendermassen zerlegt: v. 3—10. 11—19. 20—26. Schlottmann nennt das drei Strophen, Hahn drei Theile, in deren erstem sich rasende Verwünschung des Lebens ausspreche, im zweiten sehnsüchtiges Verlangen nach dem Tode, im dritten vorwurfsvolles Fragen nach dem Zwecke so leidenvollen Lebens. In der That sind das keine Strophen. Jedoch hat Ebr. Unrecht, wenn er behauptet, dass sich überhaupt Strophenbau im B. Iob so wenig finde als in Wallensteins Monologe. Der poetische Theil des B. Iob ist durchaus strophisch, so weit die Natur des Drama's es gestattet. So auch gleich diese erste Rede. Stickel hat ihre Formtheile richtig abgegrenzt, aber zufällig; denn er zählt nach masoreth. Vv. Dass dies falsch ist, weiss er jetzt wohl selbst; auch Ew. in seinem Aufsatz über Liedwenden im B. Iob ist nahe daran, an jener nichtigen Strophenzählung nach masor. Vv. irre zu werden (Jahrb. 3. S. 118 Anm. 3). Das Strophenschema der folgenden Rede ist dieses: 8. 10. 6. 8. 6. 8. 6. Die Uebers. wird zeigen, wie zweifellos es sich kundgibt. Wir folgen in dieser den Sinnzeilen des Originals und ihren Rythmen; der fünffüssige Jambus, in welchem Ebr. und früher schon Hosse (1849) übers. haben, verbirgt die orientalische hebr. Poesie des Buches mit ihrem bunten Formenreichthum in einer abendländischen Uniform, deren monotoner Eindruck im B. Iob noch dazu nicht, wie sonst, durch den Wechsel äusserer Action aufgewogen wird. Auf die Uebers. lassen wir bei jeder Strophe die grammatische Auslegung folgen und am Schlusse der übersetzten und ausgelegten Rede die höhere Auslegung derselben d. i. ihre künstlerische Würdigung im Zus. des Drama's und ihre theologische Würdigung im Verhältniss zur alt- und neutest. Religion und Religiosität.

3 **Untergehe der Tag, da ich geboren,**
Und die Nacht, so sprach: empfangen ein Männlein!
4 **Jener Tag werde zu Finsterniss,**
Nicht frage nach ihm Eloah droben,
Und nicht aufleuchte über ihm Lichtglanz.
5 **Mögen einlösen ihn Finsterniss und Todesschatten,**
Es lagere über ihm Gewölk,
Mög' ihn schrecken was Tage verdüstert.

Die Verwünschung geht gegen Geburtstag und Empfängnissnacht als alljährlich wiederkehrende, nicht gegen die thatsächlichen ersten (Schlottm.), worauf die folg. Imprecationen nicht passen. Sein Geburtstag, wünscht Iob, soll zum *dies ater* werden, verschlungen von der Finsterniss wie in Nichts. Die elliptischen Beziehungssätze v. 3 (Ges. §. 123, 3 vgl. 127, 4[c]) erhellen aus der Uebers. Man übers.: die Nacht (לַיְלָה mit parag. *He* ist masc.), welche sprach, nicht: da man sprach; die Nacht allein war Zeugin jenes Entstehungsanfangs eines männlichen Kindes und erstattete Bericht davon dem Höheren, dem sie untergeben. Der Tag taucht aus der Finsterniss auf, indem Eloah droben (wie 31, 2. 28) d. i. der über dem Wechsel hienieden thronende nach ihm fragt, sich sein annimmt (דָּרַשׁ); dessen, wünscht

1) s. über diesen Gebrauch von ἀποκρίνεσθαι die *Quaestio XXI* der *Amphilochia* des Photius in *Ang. Maji Collectio I, 229 ss.*

Iob, soll sein Geburtstag sich nicht erfreuen. Die Verwandten dieses seines Geburtstags sind Finsterniss und Todesschatten; diese sollen ihn einlösen, wie nach Verwandtschaftsrecht ein in fremde Hände gekommenes Familiengut wieder eingelöst wird. So ist גָּאַל gemeint (LXX ἐκλάβοι), nicht = גָּעַל *inquinent* (Trg). עֲנָנָה ist Massenwort wie נְהָרָה: Wolkenmasse, Lichthelle. Statt כִּמְרִירֵי (dessen *Caph* als *praepos.* vocalisirt scheint) hat man, wenn man nicht eine sonst beispiellos lautende Nominalform annehmen will, mit Ew. (§. 157[a]), Olsh. (§. 187[b]) u. A. כַּמְרִירֵי n. d. F. חַכְלִיל Dunkelheit, Dunkelröthe (s. zu Ps. 10, 8), שַׁפְרִיר Prachtteppich zu lesen. Das Wort bed. Verfinsterung von כָּמַר durchglühen, weil je grösser die Gluth, desto tiefer die Schwärze, die sie zurücklässt. Alles was nur immer einen Tag verdüstert, soll schreckend jenen Tag überfallen.[1]

6 **Jene Nacht — es packe sie Dunkelheit,**
Sie wonne sich nicht unter des Jahres Tagen.
In der Monde Zahl komme sie nicht.
7 **Sieh jene Nacht werde unfruchtbar,**
Es überkomme kein Jubel sie.
8 **Verfluchen mögen sie Tageverwünscher,**
Die Befähigten, anzuhetzen Leviathan.
9 **Verfinstern mögen sich ihres Frühdämmers Sterne,**
Sie harre auf Licht, und es werde keins,
Und labe sich nicht an der Morgenröthe Wimpern.

Das Dunkel soll sie so erfassen oder so ganz und gar hinnehmen, dass sie den Uebergang in Tageshelle nicht durchzusetzen vermöge. Sie soll zu keinem Tage werden, der unter den Tagen des Jahres als zu ihnen gehörig sich seines Lichts freuen könne. יִחַדְּ für יִחַדְּ *fut. Kal* von חָדָה Ex. 18,9 mit stehen gebliebenem *Dagesch lene* und Hülfs-Patach Ges. §. 75, Anm. 3[d]., Umbiegung der Stelle Gen. 49, 6., wo יֵחַד von יָחַד *uniat se* steht. Sie soll unfruchtbar גַּלְמוּד werden, so dass nie wieder ein Mensch in ihr empfangen und geboren und jubelnd begrüsst wird.[2] Die „Tageverwünscher" sind Zauberer, welche Tage durch ihre Bannsprüche zu *dies infausti* zu machen verstehen. Eine besondere Geschicklichkeit bestand dem Volksaberglauben nach, von dem die Bilderrede v. 8 entlehnt ist, darin, den Drachen, welcher der Feind der Sonne und des Mondes ist, wider beide anzuhetzen, so dass, indem er sie verschlingt, Sonnen- und Mondfinsternisse entstehen. Dieser Drache heisst indisch *râhu*; die Chinesen sowohl als die Eingebornen von Algier machen noch heutiges Tages bei einer Sonnen- oder Mondfinsterniss wildes Getöse mit Trommeln und kupfernen Becken, bis der Drache seine Beute fahren lässt.[3] Iob wünscht,

---

1) Man vergl. hier und weiter die Verzweiflungsausbrüche Constanzens in König Johann (3, 1 und 3, 4): wie Göthe, so hat auch Shakespeare sich aus dem B. Iob bereichert.

2) Fries versteht unter רְנָנָה den Sphärengesang (*concentum coeli* 38, 37 Vulg.), aber diese hellenische Vorstellung ist in der h. Schrift ohne Bezeugung.

3) s. über den Sonne und Mond verschlingenden Drachen *râhu* Pott in der Hallischen Lz. 1849 Nr. 199; über die Sitte der Chinesen Käuffer, Das chinesische Volk S. 123; das Gleiche las ich 1856 von den Eingebornen Algeriens in einer Zeitung. Auch sonst werden bei den Indern die Wolken, welche den Himmel der Erde verbergen, als Schlange vorgestellt. Es ist *ahi*, die Wolkenschlange, welche Indra

dass dieses Ungeheuer die Sonne seines Geburtstages verschlingen möge. Wenn die Nacht, in der er empfangen oder (da der Moment der Empfängniss nicht weiter urgirt wird) geboren worden, zu Tage werden will, dann sollen die Sterne ihres Dämmers d. i. die wie Boten des Morgens durch die Morgendämmerung schimmernden Sterne sich verfinstern. Sie soll ewiges Dunkel bleiben, nie mit Wohlgefallen sehen die Wimpern der Morgenröthe. רָאָה בְּ sich an einem Anblicke weiden, laben. Wenn die ersten Morgenstrahlen am Osthimmel emporschiessen, dann schlägt die Morgenröthe ihre Wimpern auf; sie sind nach Sophokles' Antigone 103: *χρυσέης ἡμέρας βλέφαρον* des goldnen Tages und also der Sonne, des grossen Auges, Augenlied.

10 Weil Mutterleibes Pforten sie nicht zuschloss
Und verbarg Mühsal vor meinen Augen —
11 Warum nicht gleich als Embryo starb ich,
Kam aus dem Leibe hervor und verhauchte?
12 Weshalb haben Kniee mich bewillkommt,
Und was Brüste, dass ich söge? —

Die ganze Strophe enthält Grundangabe dessen, dass er seine Empfängniss- oder Geburtsnacht verwünscht. Sie hätte vielmehr die Thüren seines Leibes d. i. des Leibes, der ihn empfing *concepit*, verschliessen d. i. diesen Leib empfängnissunfähig machen (zu erklären nach 1 S. 1, 5. Gen. 16, 2) und so das Mühsal das er jetzt erlebt seinen Augen, den ungewordenen, entziehen sollen (s. über die fortwirkende Negation Ges. §. 152, 3). Denn warum — d. i. zu welchem der Mühe werthen Zweck ist er denn empfangen und geboren? Die 4 Fragen v. 11 f. bilden eine Klimax; er begleitet sein Leben von dem embryonischen Anfang (מֵרֶחֶם zu erklären nach Jer. 20, 17 und nach 10, 18., wo aber מִן local, nicht wie hier zeitlich) bis zur Gebärung und von der Freude des Vaters, der den Neugeborenen auf die Kniee nahm (vgl. Gen. 50, 23), bis zur ersten Entwickelung des Säuglings und verwünscht dieses werdende Leben auf allen vier Stufen (Arnh. Schlottm.). Man beachte die *consecutio temp.* Das *fut.* אָמוּת bekommt, weil von dem Ged. an den vergangenen Zeitpunkt der Empfängniss und Geburt getragen, die Bed. von *moriebar*, so wie וָאֶגְוָע, durch das vorausgegangene *perf.* normirt, die Bed. von *et exspirabam* (Ges. §. 127, 4[c]). Ebenso אִינָק, aber in modaler Bed.: *ut sugerem ea.*

13 So läg' ich jetzt und rastete,
Ich schlummerte, alsdann wär' wohl mir,
14 Mit Königen und Landverwesern,
Welche bauten Ruinen für sich,
15 Oder mit Fürsten, Gold besitzend,
Welche füllten ihre Häuser mit Silber.
16 Oder wäre verscharrter Fehlgeburt gleich daseinslos
Und wie Kinder, die nie das Licht erblickt.

Die *perff.* und die damit wechselnden *futt.* haben hier die Bed. abendländischer *imperfecta conjunctivi* nach Ges. §. 126, 5; כִּי עַתָּה ist das nach hypothetischen Vordersätzen übliche und hat das *perf.* bei sich, wenn der

verjagt, indem er mit seinem Blitze die Wolken spaltet, s. Westergaard in Webers Indischer Zeitschr. 1855 S. 417.

Vordersatz eine in der Vergangenheit nicht eingetretene Bedingung angibt Gen. 31, 42. 43, 10. Num. 22, 29. 33. 1 S. 14, 30., das *fut.* wenn eine in der Gegenwart nicht vorhandene 6, 3. 8, 6. 13, 19. Man übers. nicht: denn dann, vielmehr ist כי das den Nachsatz eröffnende: so würde ich nun, ja dann würde ich. Ruinen חֳרָבוֹת sind unbewohnte öde Bauwerke, sonst solche die es geworden, hier solche die gleich von vornherein dazu bestimmt sind, unbewohnt und öde zu bleiben, also Grabkammern, Todtenhäuser, wahrsch. da das Buch auch sonst äg. Beziehungen enthält eine Anspielung auf die Pyramiden, in deren Namen (*ΠΙ-ΧΡΑΜ* nach koptischen Glossaren) *ΠΙ* der ägypt. Artikel ist (s. Bunsen Aeg. 2, 361); arab. heissen sie ohne diesen *hirâm* oder *ahrâm* (s. *Abdollatif ed. de Sacy* p. 293 s.).[1] Auch Renan: *qui se bâtissent des mausolées.* Böttch. *de inferis* §. 298 (der jedoch רחבות Strassenplätze zu lesen vorzieht) macht richtig auf den Unterschied zwischen בנה חרבות (die Ruinen wieder aufbauen) und בנה ח' לו (sich Ruinen bauen) aufmerksam. Mit או wird dann Gleichartiges aneinander gereiht. Die Pyramidenbauer, die Millionäre, die Abortus (s. Koh. 6, 3) und die Todtgeborenen — sie alle sind den Leiden dieses Lebens entrückt in ihrer Grabesruhe, mag ihr Grab eine von der Nachwelt angestaunte Ruine oder ein aufgescharrtes und dem Boden wieder gleichgemachtes Erdloch sein.

17 Dort haben Frevler eingestellt das Toben
Und dort ruhn die Abgemüdeten an Kraft.
18 Gefangenen ists mitsammt behaglich,
Sie hören keines Frohnvogts Stimme.
19 Klein und Gross — dort sind sie gleich
Und der Knecht ist ledig seines Herrn.

Dort, nämlich im Grabe, geniessen alle die hier vermisste Ruhe: die Beunruhigenden wie die Beunruhigten. רֹגֶז entspricht dem etymologisch in רָשָׁע liegenden Grundbegriff der Schlaffheit, der Zerfahrenheit, der Entzügelung, also der *Turba*, vgl. Jes. 57, 20. Jer. 6, 7. Das *Pilel* שַׁאֲנַן Ges. §. 55, 2 bed. sorgloses Wohlbefinden. In שָׁם הוּא ist הוּא mehr als Ausdruck der Copula (Hirz. Hahn Schlottm.), es ist zu wenig wenn LXX. Vulg. Luth. übers.: *ibi sunt.* Wie von Gott gesagt wird, dass er הוּא ist Jes. 41, 4. 43, 13. Ps. 102, 28 d. i. der sich immer Gleiche ὁ αὐτός, so bed. hier das absichtlich statt הֵמָּה gebrauchte הוּא, dass Grosse und Kleine im Grabe einander gleich sind, der Unterschied hat aufgehört, er ist untergegangen in der Gleichheit ihres nunmehrigen Geschicks. Richtig Ew.: Gross und Klein sind dort derselbe. Auf dieses alleinigende Geschick geht יַחַד v. 18.

20 Warum gibt er Mühseligen Licht
Und Leben Seelenbetrübten?
21 Den Harrenden auf den Tod und er kommt nicht,
Und wühlten nach ihm mehr als nach Schätzen,
22 Den sich Freuenden bis zum Jubel,
Die entzückt wären, gelangten sie zu Grabe?
23 Dem Manne, dessen Weg umhüllt ist
Und den Eloah rings umzäunt hat?

1) Wir meinen dass חרבות an חרמות, den Namen der Pyramiden, ähnlich anklingt, wie das aus *ΧΡΑΜ* entstandene arab. *haram* (statt *ḥaram*) an *harmân* (z. B. *beith harmân* ein Haus in Ruinen), das Synonym von *ḥarbân* (חרבאן), erinnert.



Die beschreibenden *partt.* v. 21ᵃ. 22ᵃ werden in Aussagesätzen fortgesetzt, welche virtuelle Beziehungssätze sind; v. 21ᵇ steht das *fut. consec.*, indem die Leidenden als nun endlich Gestorbene gedacht sind, v. 22ᵇ das einfache *fut.*, indem ihr Verlangen nach dem Grabe vergegenwärtigt wird, vgl. über diesen Uebergang des *part.* in das *v. fin.* Ges. §. 132 Anm. 2 Schlottm. und Hahn übers. falsch: die nach ihm grüben (statt: gruben) mehr als nach Schätzen. אֱלֵי־גִיל mit poet. אֱלֵי statt אֶל könnte bed.: unter Begleitung von Jubel d. i. Jubelruf und Jubelgeberde. Die Uebers. *usque ad exultationem* ist aber sowohl hier als Hos. 9, 1 passender. Mit v. 23 kommt Iob auf sich selbst; er ist der Mann dessen Weg ein räthselvoller aussichtsloser Leidensweg ist und den Gott von allen Seiten eingepfercht hat (Bild wie 19, 8 vgl. Thren. 3, 5). סָכַךְ *sepire*, oben 1, 10 schützend umhegen, hier gewaltsam einzwängen.

24 **Denn anstatt meines Brotes mein Aechzen kommt**
Und es ergiesst sich wie Wasser mein Geheul.
25 **Denn Furchtbares fürcht' ich, gleich trifft es mich,**
Und wovor ich schaudre, es kommt mich an.
26 **Nicht feierte und nicht rastete und nicht erholt ich mich,**
Da kommt das Toben.

Dass לִפְנֵי von der örtlichen Bed. aus wie das lat. *pro* (z. B. *pro praemio est*) zu der gleichstellenden übergehen kann, beweist 4, 19 vgl. 1 S. 1, 16; dass es hier *pro* bed., empfiehlt der Parall., welcher der Auffassung: meinem Brot vorweg (Hahn Schlottm. u. A.) minder günstig ist. Das folgende *fut. consec.* וַיִּתְּכוּ (*Kal* von נָתַךְ) ist nach Ges. §. 129, 2ᵃ *se effundunt* (nicht *effuderunt*) zu übers.; es bezeichnet in engem Anschluss an das Vorausgegangene das bisher Geschehene. Ebenso v. 25ᵃ: ich fürchte Furchtbares, sofort überkommts mich (dieses Furchtbare, dieses Allerschlimmste), אָתָה flectirt mit Uebergang das ה in das dem Verbalstamme ursprüngliche י, s. Ges. §. 74 Anm. 4. Ebenso das Schlusswort: da kommt auch sofort wieder רֹגֶז d. i. der in ungestüme Erregung versetzende, tobende, durchwühlende Schmerz. Schlottm. übers. matt und falsch: da kommt — Bedrückung. Besser Hahn: doch kommt immer neuer Sturm, aber das „doch" ist falsch, da das *fut. consec.* in Folgenzusammenhang, nicht in Gegensatz setzt. Hässlich, undeutsch und gegen die Syntax übers. Ew.: „denn vor etwas bebt' ich — gleich mich traf's, und wovor mich graut, das kommt zu mir; nie ich ruh' nie rast' nie feier' ich, dennoch Toben kommt." Die *praett.* v. 26 verumständen das im *fut. consec.* folg. Hauptfactum: nur eine kleine Pause, die keine eigentliche Pause ist, da beginnt der Schmerz von neuem zu toben.

Warum — fragt man sich bei dieser ersten Rede Iobs, die den Impuls zu den folgenden Wechselreden gibt — warum lässt der Dichter diesen Iob, der erst kurz zuvor seinem Weibe gegenüber weise Ergebung in Gottes Schickung bewiesen, mit Einem Male in solche Verzweiflung ausbrechen? Scheint es nicht als ob die Voraussage des Satans sich bestätigen wollte? — Es kommt viel darauf an, dass man den Seelenzustand, aus dem diese erste Rede hervorgeht, richtig und gerecht beurtheilt. Man erwäge zu diesem Zwecke 1) dass die Rede von dem was der D. unter

ברך את־האלהים versteht keine Spur enthält: Iob sagt nirgends dass er von Gott nichts mehr wissen wolle, er kündigt ihm nicht die bisher bewiesene Treue auf; 2. dass aber im Sinne des D., wie sich aus 2, 10 schliessen lässt, diese Rede dennoch als Anfang der Versündigung Iobs angesehen sein will. Wenn ein Mensch um seiner Leiden willen frühe gestorben oder gar nicht geboren zu sein wünscht, so hat er das Vertrauen verloren, dass Gott auch im schwersten Leiden sein Bestes will, und dieser Mangel an Vertrauen ist Sünde. Es ist jedoch ein grosser Unterschied zwischen einem Menschen, der überhaupt kein Gottvertrauen hat und an welchem das Leiden dies nur in furchtbarer Weise offenbar macht, und einem Menschen, in welchem Gottvertrauen die Grundstimmung ist und nur momentan zurückgedrängt und gleichsam gelähmt wird. Solche Störungen des Grundzustandes können erfolgen bei dem ersten Andringen noch ungewohnter Leiden: da kann es scheinen, als ob das Gottvertrauen erlegen wäre, aber es ist nur gewichen, um sich wieder zu sammeln. Es ist aber nicht die Grösse des Leidens an sich, welche solche Störungen des wahren Gottvertrauens herbeiführen kann, sondern die veränderte Gesinnung Gottes, welche sich in dem Leiden zu bethätigen scheint. Der Leidende hält sich, wie die Psalmen und Klagelieder a. v. Stellen zeigen, für vergessen, verlassen, verstossen von Gott, darum fällt er in Zagen und es spricht sich in diesem Zagen, obwohl es, auf die Person gesehen, eine sündliche Schwäche ist, die tiefe Wahrheit aus, dass es besser ist, nie geboren oder vernichtet als von Gott verstossen zu sein (vgl. Mt. 26, 24 *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*). In einem solchen Zustande geistlicher und, wie wir aus dem Prologe wissen, satanischer Anfechtung (Lc. 22, 31. Eph. 6, 16) befindet sich Iob; er zagt nicht indem er sein Leiden anstarrt, sondern indem er zu Gott hindurchsieht, der ihn mit diesem Leiden, als wäre er sein Feind geworden, wie mit einem Belagerungswalle umgeben hat. Er nennt sich einen Mann אשר דרכו נסתרה ähnlich wie Zion Jes. 40, 27 klagt: נסתרה דרכי מיהוה; einen Mann, den Eloah umhegt hat, wie Jeremia Thren. 3, 1—13 (gewissermassen Commentar zu Iob 3, 23) auf den Trümmern Jerusalems klagt: „ich bin der Mann der Elend gesehen durch den Stecken seines Grimmes .. er hat mich umgittert ringsum ohne Ausweg und schwer gemacht meine Fesseln.“ In diesem Zustande völliger Entzogenheit alles Geschmackes göttlicher Güte bricht Iob in Verwünschungen aus. Er hat Reichthümer und Kinder verloren und hat Gott gepriesen, er hat selbst die unheilbare Krankheit mit Ergebung in Gottes Schickung zu tragen begonnen — jetzt aber wo nicht blos das Leiden, sondern Gott selbst ihm als feindliche Macht erscheint (*nunc autem occultato patre*, wie Brentius es ausdrückt)[1] verneh-

1) Fries in seiner Abh. über den grundlegenden Theil des B. Hiob, Jahrbb. für Deutsche Theol. 1859 S. 790 ff, hat ganz Recht, dass das eig. Leiden Iobs in dem ihm bis dahin fremd gebliebenen Widerfahrniss innerer Gottverlassenheit besteht, aber die gegen mich gerichtete Bem., dass dieses Gefühl der Gottverlassenheit nicht immer mit andern Leiden in Verbindung stehe, sondern den Vertrauten Gottes auch mitten in ungestörtem äusserem Glück überkommen könne, trifft mich nicht, da Iob offenbar durch die Leidensverhängnisse, die ihn alles Besitzes berauben und zuletzt auch leiblich und persönlich treffen, veranlasst wird, sich für einen Gottverlassenen

men wir aus seinem Munde weder Worte des Lobpreises (das Höchste im Leiden) noch Worte der Ergebung (das Normale im Leiden), sondern Worte des Zagens: sein Gottvertrauen ist nicht vernichtet, aber von dichten Wolken der Melancholie und des Zweifels umzogen. Es ist nun freilich undenkbar, dass ein neutest. Gläubiger auch in der höchsten Anfechtung solche Verwünschungen aussprechen und zumal solche Zweifelsfragen wie למה יתן לעמל אור v. 21 thun sollte. Dass aber ein alttest. Gläubiger gar leicht in solche Glaubensparoxysmen verfallen konnte, hat darin seinen Grund, dass keine ausdrückliche göttliche Offenbarung seinen Blick über die Schranke des Diesseits hinaustrug. Ueber das Jenseits gab es zur Zeit, wo das B. Iob entstand und der Held des Buches lebte, Wünsche des Gefühls, Schlüsse des Verstandes, Ahnungen des Geistes, aber kein klares Trostwort Gottes, um darauf zu fussen, keinen *θεῖος λόγος*, der um mit Plato (*Phaedo* p. *85 D*) zu reden als rettendes Bret im Schiffbruch dieses Lebens hätte dienen können. Darum zieht sich auch durch alle Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens von Anbeginn das *πανταχοῦ θρυλλούμενον* hindurch: das Beste sei, niemals geboren zu werden, das Zweitbeste danach so bald als möglich zu sterben. Die Wahrheit, dass dieser Zeit Leiden nicht werth ist der Herrlichkeit die an uns soll offenbaret werden, war noch stumm. Die rechte Gemüthsverfassung bei solcher Verhüllung des Jenseits war da freilich unbedingter wie mit verbundenen Augen sich der Führung Gottes anheimgebender Glaube. Aber wie nahe lag doch auch die Anfechtung, ein qualvolles Leben für einen göttlichen Zornbeweis zu halten und zweifelnd zu fragen, warum Gott solchen das Lebenslicht schenke. Man wusste ja nicht, dass das diesseitige Geschick des Menschen nur die Eine Hälfte seiner Geschichte bildet; man sah nur in der einen Wagschale Elend und Zorn und nicht in der andern die himmlische Liebesoffenbarung und Seligkeit, wodurch sie aufgewogen werden; man verlangte nach einer diesseitigen Lösung des Lebensräthsels, weil man von der Möglichkeit einer jenseitigen nichts wusste. So ist es zu erklären, dass nicht blos Iob in diesem Dichterwerke, sondern auch Jeremia in seinem Weissagungsbuch 20, 14—18 den Tag seiner Geburt verflucht. Er verflucht den Mann, der seinem Vater die Freudenkunde von der Geburt eines Sohnes gebracht hat, und wünscht ihm das Geschick Sodoms und Gomorra's. Er wünscht sich, dass seine Mutter sein Grab geworden sein möchte, und fragt wie Iob: „warum doch bin ich aus Mutterleibe hervorgekommen, um Mühsal und Jammer zu sehen und dass hinschwinden in Schmach meine Tage?" Hitzig bemerkt hiezu, es lasse sich aus Inhalt und Form dieses Stückes auf eine gewisse momentane Zerrüttung des Geistes schliessen, eine Folge des allgemeinen unbeschreiblichen Jammers der verhängnissvollen letzten Zeit Zedekia's, unter welchem auch des Propheten Geist erlag. Und allerdings

---

und noch mehr, als das: für einen Gottgehassten zu halten, und da andrerseits auch mir diese Anschauung des Angefochtenen nicht als schlechthin subjektiv erscheint: Gott hat Iob wirklich die Thatbeweise und damit das Gefühl seiner fortdauernden Liebe entzogen, um die Treue der Liebe seines Knechtes zu prüfen und die Unbedingtheit dieser Liebe zu bewähren.

ist es eine Art von Delirium, in welchem Jeremia so redet, aber es ist keine physische Seelenstörung dabei, der Verstand des Proph. ist so wenig momentan zerrüttet, dass er vielmehr die Obmacht über dessen Glauben gewonnen hat und zu einer diesen zerrüttenden Macht geworden ist. Legt man an jenes lyrische Stück weder den Massstab pedantischen Moralisirens noch krittelnder Poetik, so ist die tiefe Melancholie des ohnehin durch und durch elegischen Proph. aus folgendem Verstandesschluss hervorgegangen: Nachdem ich Jahrzehnte lang mit aller Treue und Aufopferung meinem proph. Berufe gelebt, sehe ich dass er sein Ziel gänzlich verfehlt hat; alle meine Hoffnungen sind vernichtet, alle meine Bussmahnungen und Gebete haben Juda von dem Stande des Abgrunds, in den es nun gestürzt ist, nicht zurückzuziehen, den Zorn Jehova's, der sich nun ergossen, nicht abzuwenden vermocht — also wäre es mir besser, nicht geboren zu sein. Dieser Ged. liegt dem Proph. um so näher, als er mit jeder Faser seines Wesens Israelit ist und Wohl und Wehe seines Volkes mit seinem eigenen identificirt, gerade wie Mose, ehe Israel untergeht, lieber selbst aus dem Buche des Lebens getilgt, und Paulus, wenn er Israel damit retten könnte, als Anathema von Christo abgebrochen sein will. Was Wunder, dass jener Ged. sich in solchen Verwünschungen entlädt! Nicht geboren würde Jeremia auch nicht auf den Trümmern Jerusalems zu sitzen brauchen. Aber ein Fieberparoxysmus ist sein Gefühlsausbruch dennoch, denn wenn der Verstand ihn zu verzweifeln trieb, so musste der Glaube ihn auch mitten im Untergang hoffen lehren, und in der That ist jenes kleine lyrische Stück in der Weissagungssammlung Jeremia's nur wie ein erratischer Felsblock, über welchen die glaubensfreudigere zukunftsgewissere Prophetie wie ein Strom klarer lebendiger Wasser hinfliesst. Im B. Iob ist es anders: denn was dort bei Jeremia und in vielen Psalmen auf engen Raum zusammengedrängt ist: die Finsterniss der Anfechtung und ihre Lichtung, das ist hier der Inhalt einer dramatisch vorgeführten langen und vorerst immer fester sich verknäuelnden Verwickelung, zu welcher dieser Gefühlsausbruch den Impuls gibt. Wie Jeremia, nicht geboren, nicht auf den Trümmern Jerusalems sitzen würde, so würde Iob, nicht geboren, sich nicht in dieser Hölle des Zorns befinden. Um die jenseitige Lösung aller diesseitigen Lebensräthsel wissen beide nicht, sie wissen nichts von dem jenseitigen Leben und der himmlischen Krone. Gerade dies gereicht ihrem Zagen ebensosehr zur Entschuldigung als ihrem sich dennoch durchringenden Glauben zu um so grösserer Ehre. —

Der erste Redner unter den Freunden, welcher nun auftritt, ist Eliphas, wahrsch. der älteste unter ihnen. Sie vertreten alle eine Grundansicht, aber jeder mit individueller Eigenthümlichkeit: Eliphas mit dem selbstzuversichtlichen Pathos des Alters und der Miene eines Propheten,[1] Bildad mit der Mässigung und der Vorsicht, die dem Gedankenärmeren zusteht, Zophar mit aufbrausender, aber zu einem nachhaltigen Kampf weder geschickter noch aufgelegter Leidenschaftlichkeit. Die Kunst des

1) A. B. Davidson findet Eliphas charakterisirt als *the oldest, the most dignified, the calmest and most considerate of Job's friends.*

Dichters zeigt sich, wie wir schon hier im voraus bemerken, auch darin, dass was die Freunde sagen, an sich betrachtet, wahr ist; das Falsche liegt nur in dem unzureichenden und unzutreffenden Verhältniss des Gesagten zu dem vorliegenden Falle.

Zweiter Theil. Die Verwickelung c. IV—XXVI.

Der erste Gang des Streites c. IV—XIV.

Die erste Rede des Eliphas c. IV—V.

Schema: 8.12.11.11. | 11.12.10.10.10.2. Gegen Sommer, welcher in seinen trefflichen biblischen Abhandlungen 1846 des Oktastich für die äusserste Grenze des Strophenumfangs hält, genügt es auf die syrische Strophik zu verweisen. Dass aber, wie Ewald (Jahrb. 9, 37) mit Bezug auf die erste Rede Jehova's c. 38. 39 bem., die Wenden zu einer Länge von je 12 Zeilen = masoreth. Versen erwachsen, also aus 24 und mehr *στίχοι* bestehen können, ist freilich eine Unmöglichkeit.

[Da hob Eliphas der Themanite an und sprach:]

2 Wirds dich, wenn man versucht ein Wort an dich, beschweren?
Und doch an sich halten mit Worten — wer vermöcht' es?
3 Sieh du hast zurechtgewiesen viele
Und schlaffe Hände stärktest du;
4 Strauchelnde richteten auf deine Worte
Und zusammensinkende Kniee kräftigtest du.
5 Da es nun an dich kommt, ist dirs beschwerlich;
Nun es dich anrührt, geräthst du ausser Fassung.

Die Frage, mit welcher Eliphas beginnt, ist jedenfalls der Art, dass der Frageton auf den zweiten der parataktisch aneinandergefügten Sätze fällt: wirst du wenn man zu dir spricht es unerträglich finden. Aehnliche Beispiele sind 4, 21. Num. 16, 22. Jer. 8, 4. und mit fragendem warum? Jes. 5, 4. 50, 2., vgl. die gleichfalls parataktische Satzverbindung 3, 11ᵇ. 2, 10. Es fragt sich nur ob נִסָּה aramaisirende Schreibung ist für נִשָּׂא (wie es die Masora in Unterscheidung von Dt. 4, 34 fasst) und zwar entw. futurisch: wirst du, wenn wir erheben d. i. aussprechen etc. oder wie früher Ew.[1] passivisch: wenn erhoben d. i. ausgesprochen wird, נָשָׂא דָבָר wie נָשָׂא מָשָׁל 27, 1. Oder ob es *3 pr. Pi.* in der Bed. versuchen *tentare* Koh. 7, 23 ist, was weil zulässig näher liegt und auch wegen der grössern Bedeutsamkeit den Vorzug verdient. נִסָּה mit folg. *fut.* ist hypothe-

1) In Ausg. 2 vgl. Jahrb. 9, 37 erklärt er anders: „Wagen wir ein Wort an dich so dir verdriesslich *quod aegre feras?*" Aber das müsste ja נְנַסֶּה heissen; die Form נִסָּה kann nur 3 *pr. Pi.* sein: wagt jemand, wagt man etc., was bei jener Construktion Ewalds keinen passenden Sinn gibt.

tisches Präteritum: gesetzt dass etc., wirst du etc., wie z. B. 23, 10; מִלִּין ist der aramäische *plur.* von מִלָּה, welcher im B. Iob häufiger ist als der hebräische *plur.* מִלִּים. Die Futt. v. 3 f. sind, weil dem *perf.* folgend, gleich abendländischen Imperfecten; Ausdruck wie Jes. 35, 3. In כִּי עַתָּה v. 5 hat כִּי zeitliche Bed.: jetzt wo Ges. §. 155, 1 g. E.

6 **Ist nicht deine Frömmigkeit deine Zuversicht,**
Deine Hoffnung? Und die Rechtschaffenheit deiner Wege?
7 **Gedenke doch: wer ist, ein Unschuldiger, umgekommen?!**
Und wo sind Redliche hinweggetilgt worden?!
8 **So oft ich sah die Unheil pflügten**
Und Mühsal säeten — sie ernteten es.
9 **Von dem Anhauch Eloahs kamen sie um**
Und von seinem Zornathem schwanden sie hin.
10 **Des Löwen Gebrüll und des Schachals Stimme**
Und der Löwenjungen Zähne sind ausgewurzelt.
11 **Der Leu irrt umher ob mangelnden Raubes**
Und der Löwin Kinder stieben auseinander.

In v. 6 fassen alle neuern Ausll. das letzte ו als *Waw apodosis*: und was deine Hoffnung betrifft, ist nicht eben diese die Unsträflichkeit deines Wandels? Nach unserer Interpunktion braucht man eine solche im reinen Nominalsatz so beirrende, und durch Beispiele wie 15, 17. 23, 12. 2 S. 22, 41 nicht zu belegende Verwendung des *Waw apod.* gar nicht anzunehmen.[1] חקותך ist das Permutativ des äquivoken כסלתך, welches von כָּסַל fett sein sowohl die Plumpheit der Dummheit als die Verwegenheit der Zuversicht bed. Das dem מִי beigefügte הוּא v. 7 wie 13, 19. 17, 3. macht die Frage lebhafter: *quis tandem*, wie מִי זֶה *quisnam* Ges. §. 122, 2. In v. 8 ist כַּאֲשֶׁר nicht vergleichend, sondern zeitlich gemeint, so aber dass es, wie gewöhnlich, unmittelbar auf einander Folgendes und in Folgenzus. Stehendes verknüpft: als, so wie, so oft ich gesehen hatte solche die Böses entwarfen und ausführten (vgl. Spr. 22, 8), bekam ich auch zu sehen, dass sie es ernteten. Dass die Gottlosen und nur sie zu Grunde gehen, wird v. 10 f. in Löwenbildern ausgemacht. Die hebr. Sprache ist wie überhaupt die orientalischen reich an Löwennamen, was daher kommt dass der jetzt in Asien selten gewordene und im Nilthal nur als Streifling vorkommende Löwe im Alterthum ungleich zahlreicher und weiter verbreitet war.[2] שַׁחַל, welches die Alten häufig vom Panther verstehen, ist viell. der mähnenlose Löwe, der sich noch jetzt am unteren Euphrat und Tigris findet. Das W. נִתַּע = נָתַץ Ps. 58, 7 *evellere, elidere* ist zeugmatisch auch auf die Stimme bezogen. Falsch übers. alle Neuern v. 11 Anf.: der Leu geht un-

1) Die Möglichkeit wollen wir jedoch nicht bestreiten, denn wenigstens im Arabischen kann man sagen زيد فحكيم Zeid, der ist weise; die Grammatiker bemerken, dass زيد in diesem Falle einem hypothetischen Vordersatz gleich sei: wenn jemand fragt etc. Aehnlich ist 2 S. 15, 34.

2) s. darüber Schmarda, Geographische Verbreitung der Thiere 1, 210., wo wir unter Anderem lesen: Der Löwe ist in Asien auf fast allen Punkten zurückgedrängt, aber auch in Africa sehr vermindert worden, denn in den römischen Amphitheatern wurden Hunderte von Löwen und Panthern zu den Thierkämpfen benutzt, während in der Gegenwart ein Aufbringen so grosser Zahlen nicht mehr möglich wäre.

ter, kommt um. Das participiale אֹבֵר ist stereotype Bezeichnung des aussichts- und hülflos Umherirrenden Dt. 26, 5. Jes. 27, 13. Ps. 121, 176 u. ö. In diesem Sprachgebrauch hat das sonst hier auffällige *part.* seinen Anlass. Der Parallelismus ist wie Ps. 92, 10.

> 12 **Und zu mir gelangte ein Wort verstohlen,**
> **Und es vernahm mein Ohr ein Geflister davon,**
> 13 **Im Gedankenspiele aus Nachtgesichten**
> **Zur Zeit wo tiefer Schlaf auf Menschen fällt —**
> 14 **Schauer kam mich an und Beben**
> **Und die Menge meiner Gebeine durchschauerte es,**
> 15 **Und ein Wehen streifte über mein Antlitz hin,**
> **Es starrte empor das Haar meines Fleisches.**
> 16 **Es stand da und ich erkannte sein Aussehen nicht,**
> **Ein Bild schwebte mir vor Augen,**
> **Ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich.**

Das Fut. יְגֻנָּב ist wie Richt. 2, 1. Ps. 80, 9 durch das folg. *fut. consec.* normirt: *ad me furtim delatum est* (nicht *deferebatur*). Eliphas sagt nicht וַיְגֻנַּב אֵלַי (obwohl er ein einmaliges Geschehniss meint), weil er mit Pathos seine Person hervorheben will. Dass das Wort ihm ganz insgeheim zukam und dass er nur wie ein Flistern vernahm (שֵׁמֶץ nach Arnheim im Untersch. von שֵׁמַע zur Bezeichnung schwacher indistincter Gehörseindrücke), soll den Werth der so feierlichen Eröffnung beweisen und die Wissbegier spannen. Statt des pros. מִמֶּנּוּ steht hier die dichterische Pausalform מֶנְהוּ, aufgelöst aus מֶנּוּ n. d. F. מִנִּי 21, 16. Ps. 18, 23. Das מִן ist partitiv: nur ein Flistern, Lispeln vernahm er, das Wort war zu hehr und heilig, um laut und unmittelbar sein Ohr zu treffen. Es geschah, als er, wie die Nachtzeit es mit sich brachte, im Tiefschlaf lag, mitten in dem Durcheinander von Gedanken, wie nächtliche Traumbilder sie zur Folge haben. שְׂעִפִּים von שְׂעִיף das Verzweigte sind die zweigartig aus dem Herzen wie aus ihrer Wurzel hervorgehenden und sich verschlingenden Gedanken; das folg. מִן ist das der Ursache: es waren allerlei Träume, von welchen die Gedanken veranlasst waren und worauf sie sich bezogen (vgl. 33, 15); תַּרְדֵּמָה ist im Untersch. von שֵׁנָה Schlaf und תְּנוּמָה Schlummer der dem Tode und der Ekstasis verwandte Tiefschlaf, wo der Mensch aus dem Aussenleben in den untersten Grund seines Innenlebens zurückgesunken ist. In v. 14 ist קְרָאַנִי von קָרָא = קָרָה begegnen (Ges. §. 75, 22) s. v. a. קָרָנִי (nicht קְרָנִי wie Hirz. Ausg. I falsch punktirt vgl. Gen. 44, 29). Das Subj. von הִפְחִיד ist das unbekannte geisterhafte Etwas. Eliphas war auf seinem Nachtlager ausgestreckt, da streifte (חָלַף ähnlich wie Jes. 21, 1) über sein Gesicht רוּחַ ein Luftzug hin; der Windhauch ist das elementarische Erscheinungsmittel des Geisthauchs und Geistwesens vgl. 1 K. 19, 12, wo Jehova in einem sanften Wehen erscheint, und Act. 2, 2., wo die Herabkunft des h. Geistes sich in einem gewaltigen Brausen ankündigt; רוּחַ πνεῦμα, sanscr. *âtma*, bed. sowohl den immateriellen Geist als die Luft, welche das verhältnissmässig Immateriellste unter dem Materiellen.[1] Es sträubte sich sein Haar und zwar alle Haare seines Leibes; סָמַר

1) s. über Wind und Geist Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgesch. S. 1331 ff.

nicht causativ, sondern intensiv s. v. a. das Kal. Auch יַעֲמֹד hat zum Subj. die geisterhafte Erscheinung. Ihre Umrisse erkannte Eliphas nicht, nur eine תְּמוּנָה *imago quaedam* (das verhältnissmässig geistigste Wort für Gestalt Num. 12,8. Ps. 17,15 von Gottes *μορφή* oder *δόξα*) war seinen Augen gegenüber und er vernahm als von ihr ausgehend דְּמָמָה וָקוֹל d. i. *per hendiadyn*: eine Stimme, die in leisem flisterndem Tone zu ihm sprach was folgt.

17 „Ist ein Sterblicher vor Eloah gerecht
Oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann?
18 Sieh auf seine Diener traut er nicht
Und seine Engel zeiht er des Abstands —
19 Um wie viel mehr die Lehmhäuserbewohner,
Die welche im Staube haben ihren Ursprung!
Es trifft sie Zermalmung, als wären sie Motten.
20 Von Morgen bis Abend — so werden sie zerschellet,
Ohne dass mans beachtet, gehn auf immer sie unter.
21 Ists nicht so: wird weggerissen ihr Zeltseil an ihnen
So sterben sie, und nicht in Weisheit?“

Es fragt sich ob מִן das comparative ist: *prae Deo* wozu Mercier scharfblickend bemerkt: *justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit* oder ob das causale: *a Deo h. e. ita ut a Deo justificetur.* Mit Recht entscheiden sich alle neueren Ausll. für das Letztere; Hahn macht mit Recht geltend, dass in gleichem Zus. a. a. St. עִם und בְּעֵינֵי stehe; auch 32, 2 ist viell. nicht anders als zu erklären, wenigstens ist diese Stelle nicht maassgebend für die unsere. Unter den Dienern Gottes sind keine andern als die in den folgenden Verszeilen genannten Engel gemeint. שִׂים mit בְּ bed. *imputare* 1 S. 22, 15.; mit dem V. in dieser Bed. verbunden lesen wir 24, 12 (vgl. 1, 22) תִּפְלָה *absurditatem*, was Hupf. auch hier wiederherstellen will. Denn allerdings lässt sich die Form תָּהֳלָה *stultitia* vom V. הָלַל nicht recht begreifen, nicht der dunkle Vocal und noch weniger das Fehlen des *Dagesch*; das seiner Herleitung nach selbst ungewisse תּוֹרָן (Olsh. §. 213[c]) bietet keine brauchbare Analogie. Die Form führt auf ein V. לה wie תָּרְמָה von רָמָה, so viell. von הָלָה *Ni.* נַהֲלָא *remotus* Mi. 4, 7: das Entferntsein, das Zurückbleiben hinter dem Vollkommenen, der Abstand, oder auch von הָלָה (targ. הֲלָא *Pu.* הַלֵּי) = לָאָה Mattheit, Mangel an Kräftigkeit.[1] Beide Bed. passen, denn es ist nicht gemeint, dass die guten Geister positiv sündigen als ob die Sünde eine naturnothwendige Folge der Creatürlichkeit und Endlichkeit wäre, sondern dass auch die Heiligkeit der guten Geister sich nie mit der absoluten Heiligkeit Gottes deckt und dass dieses Deficit noch ein ungleich grösseres bei dem geistleiblichen Menschen ist, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, wobei vorausgesetzt ist, dass der Abstand zwischen Gott und der geschöpflichen Erde noch ein ungleich grösserer ist als zwischen Gott und den ge-

---

1) Schnurrer vergleicht das arab. *wahila*, welches schlaff, vergesslich s., irren und ausser Acht lassen bed.; Ew., das ה für radical haltend, das arab. ضلّ irren und ثال *med. Wau* schwindeln, unbesinnlich s.; aber weder von וָהַל noch von תָּהַל ist die Nominalform belegbar.

schöpflichen Geistern, indem die Materie die Bestimmung hat, zu dem Wesen des Geistes emporgebracht zu werden, den Geist aber auch in die Gefahr bringt, in sie herabzusinken. אַף v. 19 bed. wie אַף כִּי je nachdem ein negativer oder positiver Satz vorausgeht *quanto minus* oder *quanto magis*; wir übersetzen es hier, da 18ᵇ positiv ist, *quanto magis* wie 2 S. 16, 11. Die Menschen heissen Bewohner lehmerner Häuser, das Lehmhaus ist ihr φθαρτὸν σῶμα als *de limo terrae* genommen 33, 6 vgl. Weish. 9, 15; es ist eine gebrechliche, zum Abbruch bestimmte grobelementische Behausung. Dass der Dichter Gen. 2, 7. 3, 19 im Sinne hat, zeigt noch mehr die hinzutretende Erklärung: die deren יְסוֹד d. i. Daseinsgrund in עָפָר ist. Man zermalmt sie (Subj. alles was auf das Leben des Menschen zerstörerisch einwirkt) לִפְנֵי־עָשׁ d. i. nicht: eher als die Motte zermalmt wird (Hahn) oder: schneller als eine Motte zerstört (Oehler Fries) oder gar: der Motte zum Zermalmen vorgesetzt (Schlottm.), sondern לִפְנֵי bed. wie 3, 24 vgl. 1 S. 1, 16 *ad instar,* so leicht wie eine Motte zerquetscht wird. Nur von Morgen bis Abend währt es, so werden sie zerschlagen (הֻכַּת von כָּתַת für חוּכַּת), sie sind also wie Eintagsfliegen. Sie gehen auf immer zu Grunde ohne dass es jemand zu Herzen nimmt (*suppl.* עַל־לֵב Jes. 42, 25. 57, 1) oder das Herz darauf richtet *animum advertit* (*suppl.* לֵב 1, 8). In v. 21 wird die Seele einem Zeltseile verglichen, welches das Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält, wie Koh. 12, 6 mit einem Silberstricke, der die von der Zeltdecke herabhängende Ampel festhält. Olsh. ist geneigt, statt יִתְרָם zu lesen יְתֵדָם ihr Zeltpflock und findet jedenfalls das dabeistehende בָּם überflüssig und unbequem, aber 1) entspricht die Vergleichung der Seele und des durch sie vermittelten Lebens ihrer sonstigen Vergleichung mit einem Faden oder Gewebe, dessen Durch- oder Losschneidung der Tod ist 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12; 2) ist בָּם weder überflüssig noch unbequem, da gesagt sein will, dass ihr Leibeslebensbestand wie ein Zelt sofort zusammenstürzt, wenn ihm das entzogen wird, was an ihnen (בם) dem Zeltseile entspricht, nämlich die נֶפֶשׁ. Das Verhältniss der Satzglieder in v. 21 ist ganz wie in v. 1: werden sie nicht, wenn weggerissen wird etc. Sie sterben dann hin in Unweisheit d. h. ohne sich der Vergänglichkeit ihres Daseins und ihrem Abstande von Gott gemäss verhalten zu haben, also, recht besehen, unvorbereitet und plötzlich vgl. 36, 12. Spr. 5, 23. Richtig Oehler: ohne dass sie durch Gottes Heimsuchungen weiser geworden wären. Die Geisterstimme deren Umfang sich bei strophischer Theilung unverkennbar heraushebt, ist hier zu Ende. Eliphas wendet sich nun mit Bezug auf sie an Iob.

5, 1 **Rufe doch — gibts einen Antwortenden?**
Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?
2 **Denn ein Thor ists den Ungeberde umbringt**
Und den Einfältigen tödtet Ereifern.
3 **Ich, ich habe gesehn einen Thoren wurzelnd,**
Da hatt' ich zu verwünschen seine Stätte plötzlich.
4 **Fern blieben seine Kinder von Hülfe**
Und wurden zerdrückt im Thore ohne Retter,
5 **Dieweil sein Geerntetes Hungrige assen**
Und selbst aus Dornhecken nahmen sie es weg
Und es schnappten Ränkemacher nach ihrem Vermögen.

Der Grundgedanke des Orakels war, dass Gott der absolut Gerechte und über Menschen und Engel unendlich Erhabene ist. Daran anknüpfend sagt Eliphas zu Iob, dass ihm, wenn er sich nicht dem Allgerechten als der Ungerechte unterwerfe, kein Hülferuf, auch kein an die Engel gerichteter, helfen könne. Schon dieser Ged., obwohl er abgewiesen wird, beweist, dass der Verf. des Buchs wie des Prologs von der Grundanschauung durchdrungen ist, dass gute wie böse Geister in die Gesch. der Menschenwelt verflochten sind. Denn die „Heiligen“ sind wie in Ps. 89 die Engel. Das כִּי begründet die in v. 1 liegende Verneinung: Wenn Gott dir nicht hilft, so kann keine Creatur dir helfen, denn wer über sein Geschick grollt und sich ereifert, der zieht sich dadurch, indem er Gottes Zorn noch mehr reizt, das Aeusserste des Verderbens zu. Ein solcher ungeberdiger Meisterer Gottes heisst hier אֱוִיל; das לְ ist aramaisirende Bezeichnung des Objects, zurückgehend auf die Bed.: *quod attinet ad, quoad* Ew. §. 310ᵃ. Eliphas belegt den Spruch v. 2 mit einem Beispiele. Er sah einen solchen Murrer in zunehmendem Glücksstand, da verfluchte er seine Stätte plötzlich d. h. nicht: er sprach sofort prophetischen Fluch darüber aus, wozu wenn auch פִּתְאֹם dies bed. könnte (nicht *subito*, sondern *illico* vgl. Num. 12, 4), doch die folgenden imperfectischen Futt. nicht passen, sondern: da hatte ich, indem seine Unzufriedenheit sein Verderben herbeigeführt hatte, plötzlich seine Wohnstätte als eine vom Fluche getroffene zu bezeichnen und zu verabscheuen, das Fluchen נָקַב ist als Anerkennung des göttlichen Fluches, als dessen Echo gemeint. Dieser Fluch Gottes erwies sich auch an seinen Kindern und seinem Vermögen v. 4 f. שַׁעַר ist das Thor als Gerichtshof, die Redensart: im Thor erdrücken wie Spr. 22, 22, die Form *Hithpa.* nach der Regel Ges. §. 54, 2ᵇ. Das Relativum אֲשֶׁר v. 5 ist hier *conj. relativa* nach Ges. §. 155, 1 g. E. In der Verbindung אֶל מִצִּנִּים ist אֶל s. v. a. עַד: *adeo e spinis*, Hungrige fallen über das was der Vater der nunmehrigen Waisen geerntet hat so gierig her, dass selbst kein Dorngehege sie zurückhält, צִנִּים wie Spr. 22, 5., die Doppelpräpos. אֶל־מִן findet sich auch sonst, aber in anderer Bed. צַמִּים ist nur scheinbar Plur., es ist Sing. n. d. F. צַדִּיק vom V. צָמַם *nectere* und bed. 18, 9 die Schlinge, hier aber nicht *judicii laqueus* (Böttch.), sondern, was ohnehin die Form noch näher legt, den Schlingenmacher, den Ränkedreher. Der Targ. übersetzt לִסְטִיסִין d. i. *λῃσταί*. Die meisten Neuern (Rosenm. bis Ebr.) übers.: Durstige (Dürftige), wie ausser Targ. alle alten Uebers., was aber ohne Aenderung der Form nicht möglich ist. Der Sinn ist, dass Intriguanten ihr Vermögen erschnappen (שָׁאַף wie Am. 2, 7). Eliphas sagt nun, warum es jenem Thoren in eigner Person und seinen Kindern so erging.

6 Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil,
Und aus dem Erdboden entspriesst nicht Mühsal —
7 Nein der Mensch ist zu Mühsal geboren,
So wie der Flamme Funken in die Höhe fliegen.
8 Hingegen ich würde eifrig angehn Gott
Und der Gottheit anheimstellen meine Sache,
9 Dem der grosse Dinge thut, die unergründlich,
Wunderbare bis zur Unzahl,

**10 Der Regen spendet über die Erde hin
Und Wasser quellen lässt über die Fluren,
11 Zu setzen Niedrige auf erhabnen Ort,
Und Tieftrauernde werden zu Glück emporgerückt.**

Wie das Orakel oben, so sagt hier Eliphas, dass ein mühseliges Leben dem Menschen beschieden ist,[1] so dass also seine חכמה darin besteht, sich in dieses Loos zu fügen; thut er das nicht, so ist er ein אֱוִיל und geht daran zu Grunde. Das Missgeschick wächst nicht aus der Erde, wie Unkraut, es ist vielmehr in der göttlichen Weltordnung begründet, wie es im Wesen der Feuerfunken begründet ist, in die Höhe zu fliegen. Die Alten verstehen unter בני רשף die Raubvögel als blitzschnelle (womit sich die Benennung der vierfüssigen Raubthiere 28,8. 41,26 vergleichen liesse), aber רֶשֶׁף bed. auch die Flamme oder Lohe Hohesl. 8,6., Kinder der Flamme ist ein treffender Name der Funken und emporzufliegen ist den Funken in naturnothwendigerer Weise eigen als den Raubvögeln, weshalb unter den neuern Ausll. Hrz. Ew. Hahn v. Gerl. Ebr. sich mit Recht für die Funken entscheiden. Schlottmann versteht unter den Flammenkindern Engel, aber die Flügel, welche die Schrift den Engeln gibt, sind ja nur ein Sinnbild ihrer Bewegungsfreiheit. Diese sonderbare Deutung ist auch ganz und gar wider den gnomischen Charakter von v. 7, welcher eine ethische Wahrheit durch Alltägliches versinnbildet. Das Waw vor וּבְנֵי, welches wir „so wie" übersetzt haben, ist das den Sprüchen und zwar den emblematischen eigene sogen. *Waw adaequationis* z. B. Spr. 25,25. Eliphas sagt nun, was er an Iobs Stelle thun würde. Ew. und Ebr. übers. falsch, wenigstens ohne Noth: jedoch ich will; man übers. nach Ges. §. 127,5: jedoch ich würde, und zwar mit betontem ich: jedoch ich meinerseits. דָּרַשׁ mit אֶל ist *constr. praegnans* wie Dt. 12,5: *sedulo adire.* דִּבְרָה ist nicht Rede, wie אִמְרָה, sondern Sache *causa* in gerichtlichem Sinne. אֵל heisst Gott als der Mächtige, אֱלֹהִים heisst er in der Totalität seines pluralisch entfalteten Wesens. Nicht ohne Absicht werden als Werke Gottes gerade die Befruchtung der Erde durch Regen und der Felder (חוצות = *rura*) durch Quellwasser (vgl. Ps. 104,10) hervorgehoben. Der die Dürre in Fruchtbarkeit, kann auch Leid in Freude verwandeln. Seinem Walten in der Natur entspricht sein Walten in der Menschenwelt v. 11. Hier steht לָשׂוּם nur der Abwechselung halber, wie Hlgst. richtig bemerkt, für וְשָׂם; es ist s. v. a. *collocaturus* oder *qui in eo est ut collocet* nach der bei Ges. §. 132 Anm. 1 und ausführlicher zu Hab. 1,17 besprochenen Ausdrucksweise. Noch kühner ist die Construction v. 11ᵇ. שָׂגַב bed. hoch und steil, unnahbar s. Es ist hier mit dem *acc.* der Bewegung construirt: solche welche weil sie trauern in schmutzigen schwarzen Kleidern gehen, werden hoch zum Heile d. i. kommen auf unnahbare Höhe des Heils zu stehen.

1) Fries erklärt יוּלָּד als *part.* mit Verweisung auf Geigers Lehrb. zur Sprache der Mischna S. 41 f., wonach מְקֻטָּל getödtet und קֻטָּל (= rabb. מִתְקַטֵּל) getödtet werdend bed. (was aber auf blosser Einbildung beruht): nicht der Stoff, aus welchem die Menschheit urständet, bringt das Unheil mit sich, sondern der Mensch ists, der zum Unheil sich artet. Böttch. will יוֹלִד lesen: dèr Mensch ist zum Elend der Erzeuger, mag er noch so hoch aufsprühn im Zorn.

12 **Der zunichte macht die Gedanken der Schlauen,**
So dass ihre Hände nichts Förderndes vermögen;
13 **Der Weise fängt in ihrer Schlauheit**
Und der Plan Verschmitzter überstürzt sich.
14 **Bei Tage rennen sie in die Finsterniss,**
Und wie Nachts tappen sie am Mittag.
15 **Er rettet vom Schwerte, das aus ihrem Munde,**
Und aus der Hand des Starken den Dürftigen.
16 **Es entsteht dem Geringen Hoffnung,**
Und die Ruchlosigkeit muss ihren Mund verschliessen.

Auch alle diese Attribute sind mit Beziehung gewählt: Gott dämpft allen Uebermuth und nimmt sich derer an die sein bedürfen. Das von der Chokma gemünzte N. תּוּשִׁיָּה, welches ausser Iob und Spr. nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29 und auch da in gnomischem Zus. vorkommt, ist aus יֵשׁ *essentia* gebildet und bed. gleichsam *essentialitas*, *realitas*; es bez. im Verh. zu allem Scheinbaren das wahrhaft Seiende, das Reelle, das Objektive: wahre Weisheit (d. i. auf objektiver wesenhafter Basis ruhendes Wissen), wahres Glück, wahrhaft Frommendes und Förderndes. Es ist gemeint dass sie nichts vollführen was wirklichen Bestand und Nutzen hätte. V. 13ᵃ lässt sich gar nicht treffender übersetzen als Paulus 1 Cor. 3, 19 es thut, der hier von den LXX abweicht. Bei נִמְהָרָה ist an Gottes Eingreifen zu denken, welches die besonnene Ausführung verhindert. Er giesst über die Weltklugen aus was die Proph. den Geist des Tiefschlafs (תַּרְדֵּמָה) und des Schwindels (עִוְעִים) nennen. Dagegen hilft er dem Armen. In מחרב מפיהם ist das zweite מִן das locale: von dem Schwerte das aus ihrem Munde geht (vgl. Ps. 64, 4. 57, 5 u. a. St.). Böttch.: ohne Schwert d. i. Gewaltmittel (vgl. 11, 15. 21, 9), aber מִן bei חרב hat die Präsumtion für sich, das wovon gerettet wird (vgl. v. 20) zu bezeichnen. Ew. corrigirt מָחֳרָב, was Olsh. scharfsinnig findet, es ist aber dem uns vorliegenden Sprachgebrauch nach unhebräisch, denn die Passiva von חָרֵב werden von Städten, Ländern und Völkern, aber nicht von einzelnen Menschen gesagt. Olsh. kommt in seiner Zweifelsucht zu gar keiner Ansicht. Aber der Text ist gesund und schön. עֹלָתָה mit pathetischem unbetontem *ah* (Ges. §. 80 Anm. 2ᶜ) von עֹולָה = עַוְלָה wie Ps. 92, 16 *Chethib.*

17 **Sieh Heil dem Sterblichen, den Eloah zurechtweist,**
So verschmähe denn die Zucht des Allmächtigen nicht!
18 **Denn er verwundet und verbindet auch,**
Er quetscht und seine Hände heilen.
19 **In sechs Drangsalen wird er dich erretten,**
Und in sieben wird dich nichts Böses treffen.
20 **In Hungersnoth erlöst er dich vom Tode,**
Und im Kriege von des Schwertes Streichen.
21 **Bei Zungengepeitsch wirst du geborgen,**
Und fürchtest nicht Verheerung wenn sie daherkommt.

Die Rede des Eliphas lenkt nun paränetisch zum Schlusse. Da Gott den der sich selbst erhöht erniedrigt und da er erniedrigt um zu erhöhen, so ists ein Glück wenn er uns durch Leidensschickungen zurechtweist הוֹכִיחַ und seine Züchtigung מוּסָר ist nicht mit Ungestüm, sondern ergeben, ja freudig hinzunehmen — derselbe Gedanke wie Spr. 3, 11—13.

Ps. 94, 12, an beiden Stellen von hier entlehnt, wogegen v. 18 hier wie Hos. 6, 1. Thren. 3, 31ff. auf Dt. 32, 39 zurückgeht. רָפָא heilen ist hier wie ein V. ל״ה flectirt Ges. §. 75 Anm. 21. V. 19 ist nach Art der sogen. Zahlensprüche geformt Spr. 6, 16. 30, 15. 18. wie auch die Völkergerichtsrunde bei Amos c. 1—2: in sechs Nöthen, ja in noch mehr als sechs. רַע ist das etwa zu fürchtende Aeusserste. In v. 20 steht das *praet.* in der Weise eines prophetischen. Das Gepeitsch der Zungen erinnert an die ähnliche Verheissung Ps. 31, 21., wo dafür: Gezänk der Zungen. Mit שׁוֹט assonirt שׁוֹד von שָׁדַד: die Vergewaltigung, die Katastrophe. Jesaia hat indem er 28, 15 schreibt diese Stelle des B. Iob im Gedächtniss. Die Verheissungen des Eliphas steigen nun immer höher und lauten lieblicher und herrlicher.

22 **Der Verheerung und der Theurung wirst du lachen,**
Und von dem Wild des Landes hast du nicht zu fürchten.
23 **Denn mit den Steinen des Feldes stehst du im Bunde**
Und das Wild des Feldes ist befreundet dir.
24 **Und du erfährst dass Friede dein Zelt ist,**
Und findest deinen Hausstand musternd keine Lücke.
25 **Du erfährst dass zahlreich wird dein Same**
Und deine Sprossen gleich dem Kraut der Erde.
26 **Du wirst in Ueberreife eingehn zur Gruft,**
Wie Garben eingebracht werden zu ihrer Zeit.

* *

27 **Sieh das haben wir ausgeforscht, so ist es;**
Höre es und lasse dirs gesagt sein!

Das V. שָׂחַק ist v. 22 mit לְ des Verlachten construirt wie 39, 7. 18. 41, 21. אַל־תִּירָא ist subjectiv gefärbte Verneinung: fürchte dich nur nicht = du hasts nicht nöthig. In v. 23 ist בְּרִיתֶךָ kürzester Nominalsatz für בְּרִית לָךְ. Die ganze Natur wird in Friedensverhältniss zu dir stehen: die Steine des Feldes, dass sie die Fruchtbarkeit deiner Felder nicht beeinträchtigen, das Wild des Feldes dass es dich und deine Heerden nicht beschädigt. Dieselbe Verheissung, welche Hosea 2, 20 in eschatologischer Bez. ausspricht, erscheint hier in persönlicher. Man sieht daraus, wie tief die Chokma in die Gesch. des Paradieses und des Falles eingedrungen war. Indem der Mensch, der berufene Herrscher über die Erde, durch ein Thier verführt worden und an einem Baume zu Falle gekommen ist, hat sich sein Verhältniss zur Gesammtnatur und dieser zu ihm verkehrt: es ist ein Missverhältniss, welches in dem Masse wieder zum Wohlverhältniss שָׁלוֹם wird, als das Missverhältniss des Menschen zu Gott wieder zum Wohlverhältniss wird. In v. 24 ist שָׁלוֹם (welches auch *adj.* sein könnte) Prädicat: du wirst in Erfahrung bringen (וְיָדַעְתָּ *praet. consec.* mit betonter *ultima*, wie z. B. Dt. 4, 39., hier mit *Tiphcha initiale s. anterius*, welches nicht die grammatische Tonsylbe angibt), dass dein Zelt Friede d. i. in allseits befriedetem und befriedigendem Stande ist. In 24ᵇ ist zu periodisiren: und wenn du musterst dein Hauswesen, so fehlest du nicht, gehest nicht irre d. h. du findest alles ohne etwas zu vermissen an der Stelle wo du es suchest. Bei v. 25 erinnert man sich des salom. Ps. 72, 16. Das Wort צֶאֱצָאִים hat im A. T. nur Jesaia mit dem B. Iob gemein. Die Bed. des N. כֶּלַח, welches nur hier und 30, 2 vorkommt, ist klar. Auf das v. כָּלַח arab.

قحل (تقلّم) eingeschrumpft, hochalterig s. zurückgehend, bed. es die Altersreife, ein Begriff, zu dem man freilich auf noch kürzerem Wege gelangt, wenn man כֶּלַח mit כָּלָה (vollendet s.) wie קָשַׁח mit קָשָׁה (hart s.) combinirt.[1] Im Parallelgliede ist die Zeit der Garben, wo sie auf die hochgelegene Tenne hinaufgebracht werden, die Zeit höchster Aehrenreife. עָלָה vom Aufsteigen der Garben zur Tenne, wie anderwärts vom Aufsteigen d. i. Hinaufgebrachtwerden der Opferthiere auf den Altar. גָּדִישׁ ist hier der Garbenhaufen كُدْس, wie 21,32 der Grabhügel جَدَث, versch. von אֲלֻמָּה das Garbenbündel.

Die Rede des Eliphas, die wir in 9 Strophen zerfällt haben, ist nun zu Ende. Eliphas schliesst sie in dem epimythionartigen Distich v. 27 mit einem nachdrücklichen Notabene. Er spricht zugleich im Namen seiner Begleiter. Es sind wohlerprobte Erfahrungssätze die er Iob entgegengestellt. Die Beherzigung thut Iob noth: *tu scito tibi.*

Alles was Eliphas sagt ist an sich betrachtet untadelig. Er rügt Iobs Ungestüm, welches wirklich nicht zu billigen war. Er sagt dass nie den Schuldlosen, wohl aber den Frevler Gottes Vertilgungsgericht treffe und spricht damit dieselbe Wahrheit aus, welche in Ps. 1 dem Psalter zum Motto gegeben ist und durch den Ausgang der Geschichte Iobs selbst glänzend bestätigt wird; wenn wir scheinbar im Widerspruche damit Jes. 57,1 vgl. Ps. 12,2 lesen: הַצַּדִּיק אָבַד, so ist nicht gemeint, dass den Gerechten das Gericht des Untergangs trifft, sondern dass sein Zeitalter das Gericht seines Verlustes trifft (*aetati suae perit*). Und dass zwischen Schöpfer und Creatur, auch dem Engel, ein unendlicher Abstand bleibt und dass keine Creatur eine Gerechtigkeit besitze, die sie gegen Gott geltend machen könne, das sind ewige Wahrheiten. Nicht minder wahr ist, dass mit Gott grollen den Tod bringt und dass es dem sündigen Menschen bestimmt ist, durch Trübsal hindurchzugehen. Auch der Rath des Eliphas: ich würde mich an Gott wenden etc. ist der rechte. Die schöne verheissungsreiche Schlussermahnung setzt seiner Rede die Krone auf. Man hat bemerkt (z. B. Löwenthal), dass wenn man Eliphas 5,17 ff. einen heilsamen geistlichen Zweck der Leiden aussagen lasse, jeglicher Zus. des Buches von vornherein zerstört sei. Aber in der That ist es nicht blos eine äusserlich beglückende, sondern auch eine innerlich heiligende Wirkung, welche Eliphas der Trübsal zuspricht. Es fragt sich also, wie damit der Plan des Buches bestehe. Es ist kein dogmatischer Irrthum in der Rede des Eliphas zu entdecken, aber Repräsentant der vollen Schriftwahrheit kann er auch nicht sein, Iob würde sich unter diese demüthigen müssen und da er es nicht thut, so müssten wir uns auf Eliphas Seite stellen. —

Er ist nicht Repräsentant der vollen Schriftwahrheit. Denn es gibt nach der Schrift dreierlei Arten von Leiden, welche wohl zu unterscheiden sind.[2] Der Gottlose, von Gott Abgefallene wird von Gott mit Leiden be-

---

1) Auch das ar. كهل (wov. *cuhulije* das reife Mannesalter, *opp. tufulije* das zarte Kindesalter) bietet sich zur Vergleichung dar.

2) Unsre alten Dogmatiker (s. z. B. Baier, *Compendium Theologiae positivae* II,

legt, denn Sünde und Sündenstrafe, schon von der Sprache in עָוֺן und חַטָּאת zusammengefasst, stehen in innerlich nothwendigem Folgenzusammenhang. Dieses Leiden des Gottlosen ist die Wirkung göttlicher Strafgerechtigkeit, es ist Züchtigung מוּסָר in Gesinnung des Zorns Ps. 6, 2. 38, 2. Jer. 10, 24 f., wenn auch noch nicht peremtorischen Zorns; es ist Strafleiden (נָקָם, נֶגַע, *τιμωρία*, *poena*). Dagegen fliessen die Leiden der Gerechten aus der göttlichen Liebe, welcher auch alles was an diesem Leiden die Gestalt des Zorns hat nur zum Mittel ihrer selbst dienen muss. Denn obwohl der Gerechte von der Schwäche und Sündigkeit des menschlichen Geschlechts nicht ausgenommen ist, so kann er doch, so lange sein innerstes Personleben auf Gott gerichtet ist und auch sein Aussenleben von dem ernsten Streben nach Heiligung beherrscht wird, nie ein Gegenstand des göttlichen Zorns werden, er steht nach A. u. N. T. (nur dass der neutest. Begriff das im A. T. noch nicht erschienene Geheimniss der Wiedergeburt in sich schliesst) zu Gott im Verhältniss des Kindes zu seinem Vater, alle Leiden sind also väterliche Züchtigungen Dt. 8, 5. Spr. 3, 12. Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19 vgl. Tob. 12, 13 (Vulg.). Aber mit diesem allgemeinen Unterschiede des Leidens des Gerechten von dem des Gottlosen kommt man im B. Iob noch nicht aus. Die Leiden der Gerechten sind selbst wieder mannigfaltiger Art. Gott schickt ihnen Leiden zu, um die auch ihnen noch anhaftende Sünde mehr und mehr wegzuschmelzen und sie aus der Gefahr fleischlicher Sicherheit aufzurütteln, um ihnen neben dem Bewusstsein der Gnade das Bewusstsein der Sünde und damit die Demuth der Bussfertigkeit zu erhalten, um ihnen die Welt und ihre Lust zu vergällen, um sie von der Creatur abzuziehen und in Gebet und Hingabe an sich zu ketten. Dieses Leiden, welches die Sünde des Frommen zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf die Bewährung und Förderung des Frommen gerichtete Liebe zum Beweggrunde hat, ist das eigentliche Züchtigungsleiden, מוּסָר oder תּוֹכַחַת Spr. 3, 11., *παιδεία* Hebr. c. 12. Von diesem redet Paulus 1 Cor. 11, 32. Dieses Züchtigungsleiden kann einen so hohen Grad erreichen, dass es das Bewusstsein des Gnadenverhältnisses zu Gott gänzlich zurückdrängt und der Leidende, wie häufig in den Psalmen, sich für einen von Gott Verstossenen hält, über den Gottes Zorn ergeht. Je tiefer die Sündenerkenntniss des Leidenden ist, desto zaghafter ist dann seine Schmerzensstimmung, und doch sind die Gedanken Gottes über ihn מחשבות שלום ולא לרעה Jer. 29, 11. Er züchtigt, aber nicht im Zorn, sondern בְּמִשְׁפָּט mit Maassen Jer. 10, 24. Nahe verwandt mit diesem Leiden, aber doch nach Grund und Zweck verschieden ist eine andere Art des Leidens der Frommen. Gott verhängt Leiden über sie, damit ihre Treue gegen Gott und ihr Ernst in der Heiligung, besonders ihr Gottvertrauen und ihre Geduld sich bewähre; auch gestattet er dem Satan, der sie verklagt, sie anzufechten, sie zu sichten wie den Waizen, damit er zu Schanden werde und die göttliche Erwählung sich rechtfertige, damit offenbar werde, dass weder Tod

---

1 §. 15) und Pastoraltheologen (z. B. Danhauer) halten sie wohl auseinander, unter den mir bekannten ältesten Ausl. des B. Iob verhältnissmässig am besten Olympiodorus.

noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten sie von der Liebe Gottes scheiden und ihren trotz aller Zorngeberde an Gott bleibenden Glauben (אמונה) von ihm loszureissen vermögen. Als ein solches Leiden wird der Fromme sein Leiden erkennen, wenn es ihn mitten im Zustande der Gottinnigkeit, des Betens und Wachens, des Ringens nach Heiligung befällt. Die Schrift bedient sich von dieser Leidensart, dem Prüfungsleiden, der Ausdrücke נִסָּה Dt. 8, 2. 16 und בָּחַן Spr. 17, 3., *πειρασμός* Jak. 1, 12. 1 P. 1, 6 f. 4, 19., vgl. Sir. 2, 1 ff. Ein solches Leiden ist nach einem häufigen Bilde für den Frommen dasselbe, was der Schmelzofen oder Schmelztiegel für edle Metalle. Reiche Belohnung wartet dessen, der in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung bewährt erfunden wird und als lauteres, probehaltiges Gold daraus hervorgeht. Das Prüfungsleiden ist mit dem Züchtigungsleiden insofern nahe verwandt, als jedes Züchtigungsleiden zugleich Prüfungsleiden ist, aber insofern verschieden, als nicht jedes Prüfungsleiden auch Züchtigungsleiden ist, d. h. die Wegschmelzung der dem Frommen noch anhaftenden Sünde zum Zwecke hat. Eine dritte Art der Leiden der Gerechten ist das Zeugnissleiden: Schmach, Verfolgung und vielleicht Märtyrertod, die sie um ihrer Treue gegen Gott und sein Wort willen erdulden. Während selig ist wer im Prüfungsleiden bewährt erfunden wird, ist der, welcher Zeugnissleiden erduldet, schon an sich selig Mt. 5, 11 f. u. a., denn alles andere Leiden trifft den Menschen um des Menschen willen, dieses eine um Gottes willen. Hier ist zwischen dem Leiden und der Sündigkeit des Leidenden auch nicht der entfernteste Folgenzusammenhang. Ein Gebet Israels mitten in solchem Zeugnissleiden ist Ps. 44. Der im N. T. eigens dafür geprägte Name ist *σταυρός*, Leiden um des Himmelreichs willen.

Ohne Verständniss dieser verschiedenen Arten menschlichen Leidens ist das B. Iob gar nicht zu verstehen. „Wer mit geistlichen Augen sieht" — sagt Brentius — „beurtheilt nicht nach dem Leiden die sittliche Beschaffenheit des Menschen, sondern nach dieser das Leiden." Eben dieses ungeistliche Urtheilen und die Unvermögenheit, die Leiden zu unterscheiden, ist der Fehler der Freunde und gleich von vornherein der Fehler des Eliphas. Er ist zu Iob, überzeugt von der lauteren Frömmigkeit seines Freundes, mit der Ansicht gekommen, sein Leiden sei eine heilsame Züchtigung Gottes, die zuletzt zu seinem Besten ausschlagen werde. Von dieser Ansicht aus straft er Iob seines Murrens halber und heisst ihn sein Leiden mit Anerkennung menschlicher Sündhaftigkeit und göttlichen Wohlmeinens aufnehmen. So hebt das Streitgespräch an. Die causale Verknüpfung, in welche Eliphas Iobs Leiden zur Sünde setzt, ist noch die allermildeste. Er geht nicht weiter als Iob zu bedenken zu geben, dass er ein Sünder ist, weil er ein Mensch ist.

Aber eben diese causale Verknüpfung, in welche Eliphas, zur Zeit noch in gemässigtster Form, Iobs Leiden mit vorgängiger strafbarer Sünde setzt, ist sein *πρῶτον ψεῦδος*. Iobs Leiden ist ja zunächst kein Züchtigungsleiden, sondern ein Prüfungsleiden. Jehova hat es über seinen Knecht verhängt, nicht um ihn zu züchtigen, sondern um ihn zu bewähren. Das ists was Eliphas verkennt und was auch wir ohne den Prolog

und den ihm entsprechenden Epilog nicht wissen würden. Ebendeshalb sind Prolog und Epilog organische Formtheile des Buches. Man entseelt es, wenn man sie wegnimmt. Aber auch übrigens ist Eliphas' Rede, so schön und so wahr sie ist, wenn man sie an sich betrachtet, doch herzlos, stolz, steif und kaltverständig: denn 1) sie enthält kein Wort des Mitleids und doch ist das Leiden, das er vor sich hat, so entsetzlich gross; sein erstes Wort an den Freund nach siebentägigem für ihn martervollem Schweigen ist kein tröstendes, sondern ein moralisirendes. 2) Er muss wissen, dass Iobs Krankheit nicht das erste und einzige Leiden ist, welches ihn betroffen, und dass er die vorigen Leiden mit heroischer Ergebung getragen hat, aber er ignorirt das und thut als ob die Trübsal erst jetzt an Iob herangetreten sei. 3) Statt den Grund der Verzagtheit Iobs darin zu erkennen, dass er meint, er sei der Liebe Gottes entfallen und ein Gegenstand des Zorns geworden, behandelt er ihn wie einen Selbstgerechten[1] und hält ihm pathetisch ein Orakel vor, welches nichts enthält was Iob nicht aufrichtig einräumte. 4) Statt zu bedenken, dass Iobs Zagen und Murren wider Gott wesentlich anderer Art ist, als das der Gottlosen, wirft er es mit diesem zusammen und hält Iob, statt ihn sanft zurechtzuweisen, das selbsterlebte fluchwürdige Ende eines Thoren entgegen, der auch wider Gott murrte. So schlägt die innere Wahrheit der Rede des Eliphas wegen der falschen Anwendung, die er davon macht, in ihr Gegentheil um. So fein und tief hebt die dramatische Verwicklung an. An der Schwierigkeit die es dem Ausleger macht, das Falsche an der Rede des Eliphas zu entdecken, zeigt sich die Kunst des Dichters. Die Idee des B. schwimmt nicht auf der Oberfläche. Sie ist überkleidet mit Fleisch und Blut. Sie ist versenkt in die Handlung und Geschichte selber.

Die erste Antwort Iobs c. VI. VII.

Schema: 7.6.7.6.8.6.6.8.6. | 6.7.11.10.6.8.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 O dass doch nur gewogen würde mein Missmuth,
Und man in der Wage aufzöge mein Leiden dagegen:
3 So würde schwerer mans befinden als Sand der Meere,
Darum reden meine Worte irre.
4 Denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir,
Deren Giftgluth eintrinkt mein Geist,
Die Schrecken Eloahs liefern mir Schlacht.

Missmuth כַּעַשׂ 5,2 ist das was Eliphas ihm vorgeworfen. Iob wünscht dass man in die eine Wagschale seinen Missmuth und in die andere seine הַיָּתִי *Keri* הַוָּתִי legen und zusammen (יַחַד) wiegen möge. Das N. הַוָּה (הַוָּה) von הָוָה (הָיָה) *flare, hiare* bed. eig. *hiatus*, dann *vorago* den gähnenden Schlund, *χάσμα*, dann das abgründliche Uebel, s. Hupf. zu Ps. 5, 10. נָשָׂא wie נָטַל Jes. 40, 15, aufheben die Wage wie *pendĕre* sie herabhangen

1) Oetinger: Das Orakel hat Eliphas angeführt, Hiobs verborgene Herzensheuchelei gravitätisch zu treffen.

lassen; *attollant* statt des *pass*. Er wünscht das, und wenn man sich dazu verstände, so würde nun sich zeigen (פִּי־צַחַת wie 3,13., s. dort) oder: ja dann würde sich zeigen (פִּי allerdings in dieser nachsätzlichen Stellung von der affirmativen Bed. ausgehend, s. Gen. 26,22. 29,32 und vgl. 1 S. 25,34. 2 S. 2,27), dass sein Leiden schwerer ist, als die unermessliche Last des Meeressandes. יִכְבַּד geht neutrisch auf וְהַיָּתִי zurück. לָעוּ mit Ton auf *penult*. kann hier wo ein solcher rhythmischer Grund wie Ps. 37, 20. 137,7 nicht statt hat nicht von לָעַח, sondern nur von לוּעַ herkommen, aber nicht in der Bed. schlürfen, sondern von לוּעַ = לָעַח arab. لَغِيَ oder auch لَغَا *temere loqui*, *inania effutire* — eine Bed. die hier vortrefflich passt.[1] Seine Worte sind wie eines Delirirenden. עִמָּדִי ist nach Ps. 38,3., חֲמָתָם nach Ps. 7,14 zu erklären. יַעַרְכוּנִי kurz für יערכו מלחמה עלי sie ordnen Krieg gegen mich, stellen sich gegen mich in Schlachtordnung. Böttch. ohne Brachylogie: sie bringen mich in Rüstung, setzen mich in nothgedrungen wehrhafte Stellung, was sachlich nicht recht passt. Die Schrecknisse Gottes schlagen alle Gegenwehr nieder. Der Zorn Gottes ist unwiderstehlich. Sein Leiden hat aber zum Stachel Gottes Zorn, den sein Geist wie einen Gifttrank trinkt (vgl. 21,20) und der ihm also nicht blos leiblich sondern tiefinnerlichst die Empfindung seiner selbst abzwingt; Gott ist sein Feind geworden, darum ist es ein unendliches Leiden, darum redet er so fassungslos.

5 **Krächzt ein Waldesel bei grüner Weide?**
Oder brüllt ein Rind bei gutem Futter?
6 **Geniesst man Fades ungesalzen?**
Oder ist Geschmack im Schleim des Dotters?
7 **Was sich weigerte anzurühren meine Seele,**
Solches ist wie meine ekle Speise.

Der Sinn der beiden ersten Bilder ist: er würde ja nicht klagen wenn keine Ursache dazu da wäre; der Sinn der beiden andern: es ist ihm doch nicht zuzumuthen, zu seinem Leiden fröhliche Miene zu machen, es sich wie leckere Speise munden zu lassen. עַל־בְּלִילוֹ habe ich „bei gutem Futter“ übers., denn בְּלִיל ist Mengfutter aus verschiedenen Getreidearten *farrago*. „Ohne Salz“ ist virtuelles Adj. zu תָּפֵל: Fades, Schmackloses, das ohne Salz ist, lässt man sich doch nicht schmecken, und in dem Dotterschleim d.i. Eiweiss (Targ.)[2] oder Bürgelkrautschleim (nach *chalmetho* der Peschito, ar. حَمْقَاء *fatua* = Portulak), was wegen רִיר (Schleim, nicht: Brühe) minder wahrsch., ist doch kein Geschmack, dass man ihn sich munden lassen könnte. So ists mit seinen Leiden. Was er früher anzurühren innerlichst verabscheute, solche Dinge (der Schmutz

1) Auch das doppelt accentuirte und als Oxytonon zu sprechende יָלַע Spr. 20, 25 hat diese Bed.: Fallstrick eines Menschen, der Heiliges unbedacht ausgesprochen (ein Interjectionalsatz = sich selbst verstrickt hat ein solcher) und der nach (gethanen) Gelübden Sorge zu hegen hat (näml. ob er sie auch wird erfüllen können).

2) Schon Saadia vergleicht *b. Aboda zara* 40[a], wo als Zeichen der Reinheit der Eier im Fischrogen angegeben wird: חלבון מבחוץ וחלמון מבפנים wenn das Eiweiss aussen und das Eigelb innen ist.

und Staub des Aussatzes und der Zerstörung) sind jetzt *sicut fastidiosa cibi mei* d. i. wie das ekelhafte Brot das er essen muss. Der erste Satz 7ᵃ ist als elliptisch relativer Subjectsatz zu fassen Ges. §. 123, 3ᶜ. So abscheulicher Unrath ist jetzt gleichsam seine unreine widrige Kost. Eliphas muthet ihm zu, sie wohlschmeckend zu finden. דְּוֵי in כִּדְוֵי wird von Ges. Ew. Hahn Schlottm. Olsh. (§. 165ᵇ) als Constr. von דְּוִי Siechthum, Unflath gefasst, aber weit besser passt דְּוֵי als *plur.* von דָּוֶה siech, unrein (bes. von der weiblichen Menstruation Jes. 30, 22), wie unter den Neuern Hlgst. erklärt. Hitz. (als anon. Recensent des Ewaldschen Iob im liter. Centralblatt) übers.: sie (meine Leiden) sind die Brocken meiner Speise, aber weder ist die Bez. von הֵמָּה richtig noch bedarf es des Arabischen um כִּדְוֵי zu erklären. Auch כִּדְוַי mit Böttch. zu lesen (solches ist gemäss der Seuche meine Speise) ist unnöthig; von seiner „Krankendiät" redet hier Iob nicht.

8 **O dass doch sich erfüllte meine Bitte**
Und mein Hoffen gewährte Eloah,
9 **Dass geneigte Eloah und mich zermalmte,**
Entfesselte seine Hand und mich abschnitte:
10 **So wäre immer noch mein Trost —**
Ich würde aufhüpfen in schonungsloser Pein —
Dass ich nicht verläugnet habe des Heiligen Worte.

Sein Wunsch geht auf Beendigung seines Leidens durch den Tod. Hupf. will statt וְתִקְוָתִי 8ᵇ lieber וְתַאֲוָתִי lesen; aber den Tod, den er wünscht, hofft er ja auch, es ist ebendies das Paradoxe, dass nicht Leben, sondern Tod seine תקוה ist. „Mich abschnitte" ist s. v. a. meine Seele oder mein Leben, meinen Lebensfaden 27, 8. Jes. 38, 12. Auf das optative מִי יִתֵּן Ges. §. 136, 1 folgen optative *futt.*, theilweise in sogen. Jussivform, wie יֹאֵל *velit* (Hi. von יָאַל *velle*) und יַתֵּר *solvat* (Hi. von נָתַר). In der RA. הִתִּיר יָד ist das Ausstrecken der Hand als Lösung der bislang gebundenen gedacht. Mit וּתְהִי beginnt ganz so wie 13, 5 der Nachsatz. Es fragt sich aber, ob unter dem Trost der baldige Tod zu verstehen ist und der Satz mit כִּי das Anrecht auf Gewährung des Wunsches begründet, oder ob er meint, dass ebendies: nicht des Heiligen Worte (vgl. 23, 11 f. und אִמְרֵי־אֵל im Munde Bileams, des nicht israel. Propheten, Num. 24, 4. 16) verläugnet zu haben sein Trost mitten im Sterben sein würde. Wir entscheiden uns mit Hupf. für das Letztere im Hinblick auf Ps. 119, 50.; dieses Bewusstsein der Unschuld ist ja auch durch das ganze Buch hindurch Iobs Schutz und Trutz. Weist aber נֶחָמָתִי (mit *Kamefs impurum* im Inlaut) vorwärts auf כִּי *quod* etc., so ist der Satz וַאֲסַלְּדָה ein parenthetischer. So parenthetisch in conjunctivischem Sinne steht der Cohortativ auch anderwärts Ps. 40, 6. 51, 18. Also: mein Trost — aufhüpfen würde ich etc. — wäre dass ich etc.

Dem V. סִלֵּד ist durch LXX ἡλλόμην in Beihalt des arab. صَلَدَ (von dem mit den Vorderfüssen hart auftretenden galoppirenden Rosse) die Bed. *tripudiare* gesichert, wonach auch Targ. וְאַבוּעַ (ich werde frohlocken) übers.[1] Zu לֹא יַחְמֹל vgl. Jes. 30, 14 f. (schonungslosen Zerschmetterns).

1) Die Grundbed. dieses סלד ist nach dem Arab. hart s., also dann: hart, fest

Zwar scheint לא יחמל, da חילה femininisch lautet, auf Gott bezogen werden zu müssen (Ew. Hahn Schlottm. u. A.), aber entweder kann man חִילָה = חִיל als *Milel* sprechen (Hitz.) oder לא יחמל adverbialisch und nicht als ellipt. Beziehungssatz (wie Ges. §. 147 Anm. 1), sondern als virtuelles Adj. fassen: in Pein schonungslos d. i. schonungslos ergehender Pein.

> 11 **Was ist meine Kraft, dass ich harren sollte,**
> **Und was mein Ende, dass mich gedulden?**
> 12 **Gleicht Kraft von Steinen meine Kraft?**
> **Oder ist mein Fleisch ehern?**
> 13 **Oder bin ich denn nicht hülflos ganz und gar,**
> **Und Bestand ist fortgestossen von mir hinweg?**

Sinn der Frage v. 11: ist meine Kraft nicht schon so hingeschwunden und ein schlimmer Ausgang mir so gewiss, dass ein langes ruhiges Warten mir ebenso unmöglich als vergeblich ist. הֶאֱרִיךְ נֶפֶשׁ die Seele in die Länge ziehen heisst die Intensität des Affekts dehnen und vertheilen, langmüthig s., sich gedulden. Auf die Frage v. 11 folgt das in der Doppelfrage übliche אִם: oder ist steinern meine Kraft etc. Das von den Ausll. sehr verschieden erklärte הַאִם ist doch am sichersten nach Num. 17, 28 zu erkl., der einzigen Stelle, wo es ausser hier vorkommt. Dort ist es s. v. a. אִם הֲ und dieses s. v. a. אִם הֲלֹא: oder ists nicht so: wir kommen schier allesammt um? Ebenso erkl. wir hier. Das fragende הֲ wird auch sonst zuweilen für הֲלֹא gebraucht 20, 4. 41, 1 Ges. §. 153, 3; das hinzugefügte אִם steht *per inversionem* an zweiter statt an erster Stelle: *nonne an* = *an nonne*, *annon*: oder ists nicht so: nicht ist meine Hülfe in mir = oder bin ich nicht schlechthin hülflos? Anders Ew. §. 356[a], nach welchem אִם von der Schwurformel her s. v. a. לֹא ist. Der Sinn bleibt derselbe. Bestand תּוּשִׁיָּה d. i. nachhaltige Kraft, begründete Aussicht ist fortgestossen, fortgescheucht von ihm hinweg, ist für ihn verloren.

> 14 **Dem Hingeschmolznen gebührt von seinem Freunde Milde,**
> **Sonst könnt' er die Furcht des Allmächtigen verlassen.**
> 15 **Meine Brüder haben getrogen wie ein Giessbach,**
> **Wie das Bett von Giessbächen, die hinschwinden —**
> 16 **Schwarzgetrübt waren sie von Eis,**
> **In sie hinein barg sich der Schnee —**
> 17 **Zur Zeit, wo Gluth sie trifft, sind sie zernichtet;**
> **Wirds heiss, erlöscht hinweg von ihrer Stelle.**

Ew. ergänzt zwischen 14[a] und 14[b] zwei angeblich ausgefallene Verszeilen („vom Bruder Mitleid dem von Gott Gebeugten, damit er nicht dem Herzeleid erliege"); Hitz. bezeichnet diesen Einfall von einem Ausfallen derb als „reinen Schwindel." Es fehlt auch wirklich nichts, aber man braucht auch חֶסֶד nicht mit Hitz. in der Bed. Schimpf zu fassen (wie Spr. 14, 34): trifft den Leidenden von seinem Freunde Schimpf, so gibt er die Gottesfurcht auf. מָס von מָסַס *liquefieri* ist der innerlich Aufgelöste, der Verzagte. Einem solchen gebührt von seinem Freunde חֶסֶד d. i. dass er

---

auftreten, wie in *pulsanda tellus*, wogegen die Synagogalpoesie (Pijut) סַלֵּד in der Bed. anflehn und סָלַד in der Bed. Litanei (nicht: Hymnus, wie Zunz angibt) gebraucht und das mischnisch-talmud. סָלַד sich versengen, brennen und scheu, erschreckt sich zurückziehen bedeutet.

ihm *ἐν πνεύματι πραΰτητος* Gal. 6, 1 zurechthelfe. Das ו 14[b] ist s. v. a. *alioqui* mit subjunctivem Fut. Ges. §. 127, 5. Lieblosigkeit könnte ihn sonst in den Abgrund stürzen, von welchem Liebe ihn zurückhalten wird. So schon Schnurrer: *Afflicto exhibenda est ab amico ipsius humanitas, alioqui hic reverentiam Dei exuit.* Solche Lieblosigkeit statt Liebe kommt ihm von seinen Brüdern d. i. brüderlich geliebten Freunden entgegen. Vergeblich hat er sich erquickenden Trostes zu ihnen versehen. Ihr Trost ist keiner, er ist wie das versiegte Wasser eines Wadi. נַחַל ist ein Berg- oder Waldbach der von der Höhe herabkommt und im Frühling durch das schmelzende Eis und den von den Bergen herabthauenden Schnee eine grosse Wasserfülle gewinnt, *χειμάῤῥους* d. i. der vom Winterwasser angeschwellte Giessbach. Die schmelzenden Eisstücke trüben das Wasser solcher Wadi's und der zusammenfallende Schnee birgt sich gleichsam in ihren Schooss (יִתְעַלֶּם). Werden sie aber angeglüht (*Pu.* זֹרַב verw. mit צָרַב Ez. 21, 3 *aduri* und שָׂרַף *comburere*), so werden sie plötzlich zu nichts (נִצְמַת *exstingui*); sie erlöschen בְּחֻמּוֹ wenn es heiss wird. Das Suff. ist mit Ew. Olsh. u. A. neutrisch zu fassen, nicht mit Hirz. auf ein verschwiegenes עֵת zu bez.: wenn die Jahreszeit heiss wird. Iob beklagt die erfahrene Täuschung, die „Schwindsucht" der Liebe[1] nun weiter, indem er das Bild von den Giessbächen festhält.

18 **Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes,**
Gehen auf in Oede und verschwinden.
19 **Es blickten hin die Reisezüge Têma's,**
Die Karawanen Saba's hofften auf sie,
20 **Wurden enttäuscht ob des Vertrauens,**
Kamen bis hin und wurden schamroth.

Wie der Text punktirt ist, sind die אָרְחוֹת v. 18 die Pfade der Giessbäche; Hirz. Ew. Schlottm. corrigiren aber אֹרְחוֹת die Karawanen, welche Hahn auch ohne Correctur verstehen zu können meint, indem er übersetzt: Es krümmen sich die Karawanen ihres Weges (was heissen soll: abseits von dem Wege, den sie verfolgen), steigen in die Wüst' und kommen um (näml. weil die Giessbäche, auf die sie rechneten, vertrocknet sind). Im Wesentlichen so alle Neuern, aber ist es wahrscheinlich dass der Dichter die Karawanen in v. 18 schon sterben und in v. 19 f. noch leben lässt? Bei dieser Erklärung schleppen v. 19 f. tautologisch nach und das schwächere Bild folgt dem stärkeren. Deshalb erklären wir folgendermaassen: die Bergströme נְחָלִים verlaufen sich in seichten sich hinschlängelnden Bächen, und an der Sonnenhitze verflüchtigen sich die kleinen Wasser vollends. Das bed. עָלָה בַתֹּהוּ in Nichts (vgl. Jes. 40, 23) aufgehen nach Analogie von כָּלָה בֶעָשָׁן in Rauch vergehen. So z. B. auch Mercier: *in auras abeunt, in nihilum rediguntur.* Was dann passirt, wird v. 19 f. wie eine Geschichte erzählt; daher die *praeti.* Dem vom Eis- und Schneewasser geschwellten Wadi vergleicht Iob seine Freunde, den nach Wasser lechzenden Wanderzügen sich selber. Er dürstet nach Freundestrost, aber was

1) Oetinger sagt, dass in v. 15—20 solche beschrieben werden, welche gleich die Schwindsucht kriegen, wenn sie die „Brüste der Barmherzigkeit" dem Nächsten reichen sollen.

seine Freunde Trostähnliches sagen, ist nur wie die zersprengten sich schlängelnden Wasser, in denen ein eingefallener Bergbach versickert. Der Sing. בָּטַח ist individualisirend; es ist unnöthig mit Olsh. בָּטְחוּ zu lesen.

21 **Denn dermalen seid ihr ein Nichts geworden,**
Wurdet Unglücks ansichtig und erschraket.
22 **Hab' ich denn etwa gesagt: Gebt mir her**
Und von eurem Vermögen macht Geschenk für mich,
23 **Und macht mich los aus Widersachers Hand**
Und aus Tyrannen-Hand kauft mich frei?

In v. 21 schwankt die LA zwischen לו und לא mit dem Keri לו, aber לו, welches sonach die *lectio recepta* ist, gibt keinen nur einigermaassen passenden Sinn als diesen: ihr seid zu ihm d. h. so einem Bergbach geworden, denn הייתם ist nicht mit Stickel u. A. *estis*, sondern *facti estis* zu übers. Aber schon der Targ. übersetzt nach dem Chethib: ihr seid geworden als ob ihr nicht gewesen d. h. zu Nichtsen. Da nun לא aram. לָה, wie Dan. 4, 32 zeigt, so substantivisch (ein Nicht = eine Null) gebraucht werden kann und der Ged.: ihr seid zu Nichts geworden, eure Freundschaft erweist sich gleich Null zu dem eben durchgeführten Bilde passt, so entscheiden wir uns für das Chethib; in dem Bilde entspricht dann gerade am meisten das עָלָה בוּשׁוּ, welches auch deshalb nicht wegzuinterpretiren ist. LXX Syr. Vulg. übers. לִי statt לו: ihr seid es (solche trügliche Bäche) mir geworden, Ew. will lesen: כן עתה הייתם לי (vgl. die Erklärung Ges. §. 137 Anm. 3) — eine alle Schwierigkeit beseitigende Conjectur; aber der Satz mit לא empfiehlt sich als kühner und inhaltsvoller. Alles Uebrige erklärt sich selbst. Sonderbar dass in 21[b] statt תִּרְאוּ sich auch die LA תִּירְאוּ findet: ihr fürchtetet Unfall, so seid ihr denn erschrokken. הָבוּ ist hier ausnahmsweise *properispomenon* nach Ges. §. 29, 3. כֹּחַ wie Spr. 5, 10. Lev. 26, 20 was man mit Kraftanstrengung erworben, syn. חַיִל was jemandes Stärke nach aussen ist.

24 **Unterweiset mich und ich will still sein,**
Und was ich gefehlt macht mir verständlich.
25 **Wie eindringlich sind wahrheitsgemässe Reden,**
Aber was rügt das Rügen von euch?!
26 **Zu rügen Worte gedenkt ihr?**
Gehören doch dem Winde eines Verzweifelten Worte.
27 **Sogar die Waise würdet ihr verloosen**
Und handelseinig werden über euren Freund.

Recht wohl würde נִמְרְצוּ v. 25 in der Bed. von נִמְלְצוּ Ps. 119, 103 passen: wie glatt, lecker, süss sind etc. (Hirz. Ew. Schlottm.), aber diese Bed. von מָרַץ passt nicht zu 16, 3. Hupf. übers. mit Vergleichung von מר bitter: *quantumvis acerba*, aber מַה kann wohl *quidquid*, jedoch nicht *quantumvis* bed. Hahn vergleicht das arab. V. krank sein und übers.: in welcher Bez. sind schlecht rechte Worte, aber physische Krankheit und ethische Schlechtigkeit sind einander nicht so nahe liegende Begriffe. Ebr.: gerade Worte werden nicht übelgenommen — aber mit unstatthafter Anwendung von 16, 3. Am besten von Gerl.: wie stark oder kräftig sind etc. Man nehme מָרַץ als verwandt mit פָּרַץ in der Bed. eindringen; *Hi.* stacheln, aufbringen; *Ni.* mit der Eigenschaft des Eindringenden versehen sein, hier von eindringlicher

Rede, 1 K. 2, 8 von unhintertreiblich sich durchsetzendem Fluche, Mi. 2, 10 von schonungslosem Verderben. Worte, welche den geraden Weg der Wahrheit einhalten, gehen zu Herzen, dagegen was rügt das Rügen von euch d. i. das von euch ausgehende, הוֹכַח *inf. absol.* wie Spr. 25, 27 und in nur wenigen a. St. als Subjectsbegriff, מִכֶּם wie 5, 15 das aus ihrem Munde gehende Schwert. In 26[b] eröffnet das Waw einen untergeordneten Umstandssatz: während doch eines Verzweifelten Worte dem Winde gehören, um von ihm weggetragen zu werden, nicht der Beurtheilung, welche sie festhält und zergliedert, ohne die Stimmung in Anschlag zu bringen, deren momentaner Ausdruck sie sind. Die Futt. v. 27 besagen, wie weit wenn die Umstände danach wären ihre Fühllosigkeit gehen würde; sie sind subjunctivisch wie 3, 13. 16. Zu תַּפִּילוּ ist wie 1 S. 14, 42 גּוֹרָל das Loos zu ergänzen. Das V. כָּרָה aber hat hier nicht die Bed. graben, so dass שַׁחַת eine Grube zu ergänzen wäre (Hlgst.), noch weniger: Erde aufgraben und auf jem. werfen (Ebr.), sondern die Bed. des Kaufens und Verkaufens mit עַל des Gegenstandes des Kaufhandels, ganz so wie 40, 30.

28 **Und nun wollet doch scharf mich ansehn,**
Euch ins Angesicht werd' ich doch wahrlich nicht lügen.
29 **Versuchts doch abermals, nicht geschehe Unrecht;**
Versuchts abermals, meine Gerechtigkeit besteht noch.
30 **Ist denn auf meiner Zunge Unrecht?**
Oder sollte mein Gaumen nicht merken Grundschlechtes?

Er bittet sie, ihn genauer ins Auge zu fassen; פָּנָה בְ wie Koh. 2, 11: überlegend, prüfend ansehen. אִם ist das des verneinenden Schwures Ges. §. 155, 2[f]. Er wird sie doch wahrlich nicht frech anlügen, näml. in Betreff der Grösse und der Unerklärlichkeit seines Leidens. Das auffordernde שׁוּבוּ übers. wir nicht: kehret um, sondern: hebt abermals an, wozu die beidemal folgenden Sätze besser passen. Ebenso Schlottm. u. v. Gerlach. Hahn will das Chethib שׁובי festhalten in der Bed.: meine Antwort, aber das ist unmöglich: antworten heisst הֵשִׁיב nicht שׁוּב. Das durch *Rebia mugrasch* zu שׁוּבוּ gezogene עוֹד verbindet sich passender mit צִדְקִי־בָהּ, worin בָּהּ sich neutrisch auf die Sache bez. um die sichs handelt. Sie sollen's von neuem versuchen, den Trost zu treffen, welcher anschlägt; ihre Anklagen sind עַוְלָה, seine Klagen dagegen sind wohl berechtigt. Er gibt nicht zu dass der Ausbruch seines Schmerzgefühls c. 3 עַוְלָה sei; er hat die geistliche Prüfungsfähigkeit nicht so gar verloren, dass er sich nicht Einhalt thun würde wenn er in הַוּוֹת geriethe. So heisst grundstürzende Schlechtigkeit der Gesinnung und der Reden Ps. 52, 4. Iob sucht nun von neuem seine Klagen zu rechtfertigen, indem er sich von den Freunden weg mehr und mehr Gotte zuwendet, ohne aber das Dunkel zu durchdringen, in das Gott, der Urheber seines Leidens, für ihn gehüllt ist.

7, 1 **Hat der Mensch nicht Felddienst auf Erden**
Und wie eines Fröhners Tage sind seine Tage?
2 **Gleich einem Knechte, der nach Schatten lechzt**
Und gleich einem Fröhner, der seines Arbeitslohns harrt,
3 **So musst' ich für mich Täuschungs-Monde erben**
Und Mühsals-Nächte sind mir zugezählt.

Der Nachsatz sollte lauten: so warte ich auf den Tod als Erquickung und Ruhe nach schwerer Arbeit; er geht aber über diesen nächsten Vergleichspunkt hinaus oder vielmehr: er bleibt diesseit desselben stehen. צָבָא ist nicht Frohndienst auf dem Felde, sondern Soldatendienst im Felde, dann Strapatzen, Mühsal überh. Jes. 40, 2. Dan. 10, 1. In v. 2 übers. Ew. u. A. falsch: wie ein Sklave lechzt etc.; כְּ kann nie einen Vergleichungssatz einleiten, ausser einen infinitivischen wie z. B. Jes. 5, 24., der dann unter dem Regimen dieses כְּ sich im *v. fin.* fortsetzen kann, aber geradezu steht es nie für כַּאֲשֶׁר, wie in seltenen Fällen כְּמוֹ. In v. 3 behauptet שָׁוְא seine Grundbed. Nichtigkeit, Irrthum, Täuschung 15, 31.: Monate die einer nach dem andern die Hoffnung des Kranken täuschen. Es scheint danach dass man sich die Freunde nicht als gleich im Anfange der Krankheit gekommen vorstellen soll. Die Elephantiasis ist eine oft Jahre lang währende, langsam aber unaufhaltsam den Körper zerstörende Krankheit. Ueber מִנּוּ *adnumeraverunt* = *adnumeratae sunt* s. Ges. §. 137, 3*.

4 **Wenn ich mich niederlege, so denke ich:**
Wann werd' ich aufstehn und entweicht der Abend?
Und werde Umherwerfens satt bis zum Morgengrauen.
5 **Es umkleidet mein Fleisch Gewürm und Erdkruste,**
Meine Haut vernarbt, um wieder zu eitern.
6 **Meine Tage sind schneller als ein Webschiff,**
Und schwinden so ohn' alle Hoffnung.

Die meisten Neuern fassen מִדַּד als *Pi.* von מָדַד: es dehnt sich der Abend (Renan: *la nuit se prolonge*), was möglich, vgl. Ges. §. 52, 2. Aber die Strophik räth eine andere Fassung an: מִדַּד Constr. von מְדַד von נָדַד das Entweichen: und wann Entweichen des Abends? Die Nacht wird nach ihrem Anfangspunkte, dem Spätabend, bez., um den langen Zwischenraum der Schlaf- und Ruhelosigkeit des Kranken bemerklich zu machen. נדדים und מדד bilden ein Wortspiel (Ebr.). רִמָּה Gewürm mit Bezug auf die faulenden Geschwüre und גּוּשׁ (mit ג' זעירא) Erdscholle von der rissigen schuppenartigen erdfarbigen Haut des Elephantiasiskranken. Die *praett.* von Vergangenem und immer noch Gegenwärtigem, die *futt. consec.* von dem in und mit dem Andern Gegebenen. Die Haut vernarbt רָגַע (was wir mit Ges. Ew. in der Bed. *contrahere se* fassen), die Folge ist dass sie wieder flüssig wird יִמָּאֵס nach Ges. §. 67 Anm. 4 = יִמַּס Ps. 58, 8. Seine Tage eilen dahin, die Folge ist dass sie schlechthin hoffnungslos zu Ende gehen. אֶרֶג ist wie *κερκίς*, *radius*, das Webschiff, mittelst dessen der Eintrag zwischen den auf- und niedergezogenen Fäden der Zettels durchgeschossen wird. Seine Tage eilen dahin so schnell als das Weberschiffchen an dem Aufzug oder der Kette des Gewebes hin- und wieder fährt. Es folgt hierauf Gebet zu Gott um Endigung seiner Schmerzen, da es kein zweites Leben nach dem gegenwärtigen gibt und also auch die Möglichkeit einer Ausgleichung mit dem Tode aufhört.

7 **Gedenke dass ein Hauch meine Tage,**
Dass nicht noch einmal Glück mein Auge sehn wird.
8 **Nicht mehr erblickt mich ein Aug' ansichtig meiner;**
Sehn deine Augen nach mir, bin ich nicht mehr.

9 Geschwunden ist die Wolke und dahin gegangen:
So steigt wer in Scheôl hinabfährt nicht herauf.
10 Nicht mehr zurückkommt er zu seinem Hause
Und nicht erkennt ihn förder seine Stätte.
11 So will ich denn auch nicht wehren meinem Munde,
Will reden in der Bedrängniss meines Geistes,
Will klagen in der Bitterniss meiner Seele.

Nur diesseits sieht man Gutes d. i. erlebt man Wohlthuendes und Erfreuliches. Mit dem Tode hat das ein Ende. שׁוּב mit לְ *infin.* ist Synon. von הוֹסִיף 20,9. Kein Auge (עַיִן *femin.*) welches jetzt mich sieht (eig. Auge meines Sehers, wie Gen. 16,13 vgl. Iob 20,7. Ps. 31,12 für רֹאֵנִי Jes. 29,15 oder רֹאָנִי Jes. 47,10., nach andrer LA רֳאִי: kein Sehens-Auge d. i. kein sehkräftiges, von רֳאִי das Sehen) sieht mich wieder, selbst wenn deine Augen sich auf mich richten wollten, um mir zu helfen, so ist mein Leben dahin, so dass ich nicht mehr Gegenstand der Hülfe werden kann. Denn aus der Scheôl gibts keine Rückkehr, keine Auferstehung (vgl. zum Ausdruck Ps. 103,16), so will ich wenigstens meinen Gedanken und Gefühlen freien Lauf lassen (vgl. zum Ausdruck Ps. 77,4. Jes. 38,15), das גַּם V. 11 ist das sogen. גם *talionis*; die von Michaelis citirten Parallelen Ez. 16,43. Mal. 2,9. Ps. 52,7 sind treffend. Hier zuerst begegnen wir dem Namen der Unterwelt; in dem B. Iob lernen wir genauer als irgendwo sonst die altisr. Vorstellungen darüber kennen. Hier bei der grammatischen Auslegung geht uns nur der Name der Sache an. שְׁאוֹל (gewöhnlich *gen. fem.*) wird jetzt fast allgemein von שָׁאַל = שָׁעַל hohl, ausgetieft s. hergeleitet — passend, denn man dachte sich die Scheôl unterirdisch, wie Num. 16,30.33 für sich allein schon beweist, weshalb auch hier wie von Gen. 37,35 an überall יָרַד שְׁאוֹלָה gesagt wird. Es ist aber fraglich, ob jene Herleitung richtig ist; wenigstens zeigen Stellen wie Jes. 5,14. Hab. 2,5. Spr. 30,15 f., dass das spätere Sprachbewusstsein bei dem Worte an שָׁאַל fordern dachte, wovon abgeleitet שְׁאוֹל bed. 1) die an alles Irdische gestellte unentrinnbare und unerbittliche Forderung (infinitivisches N. wie אֱלוֹהַּ, פְּקוֹד); 2) räumlich vorgestellt: der Ort schattenhafter Fortdauer, wohin alles Oberirdische gefordert wird; 3) wesenhaft vorgestellt: die gottgeordnete Fluchmacht, welche alles Oberirdische einfordert und verschlingt. Von einer Zurückforderung, einer Erlösung aus der Scheôl weiss Iob nichts.

12 Bin ich ein Meer oder ein Seeungeheuer,
Dass du aufstellst wider mich Wache?
13 Denn dacht' ich: Trösten wird mich mein Bett,
Meinen Jammer mir tragen helfen mein Lager,
14 Da ängstigtest du mich mit Träumen
Und aus Nachtgesichten schrecktest du mich auf,
15 So dass meine Seele Erstickung vorzog,
Lieber den Tod als dieses Gerippe.
16 Ich bins überdrüssig, nicht ewig leben möcht ich;
Lass ab von mir, denn Hauch sind meine Tage.

Da eine Wache am Meer nur bezwecken kann, die nöthigen Vorkehrungen bei dessen Austreten aus den Ufern zu vermitteln, so ist wahrsch., dass der Dichter bei יָם an den Nil und also bei תַּנִּין an das Krokodil ge-

dacht hat; der Nil heisst auch Jes. 19, 5 יָם und bei Homer *ὠκεανός*, er hiess ägyptisch *oham* (=*ὠκεανός*) und wird noch jetzt (wenigstens von den Beduinen) *baḥr* (بَحْر) genannt. Die Bilder des Buches, sagt v. Gerlach richtig, sind meist ägyptisch. Dagegen findet Hahn das Bild vom Nil unpassend, weil man ihn nicht der Gefährlichkeit, sondern der Nützlichkeit halber bewachte, und Schlottm. findet es sogar kleinlich und erbärmlich, ohne zu sagen warum. Das Bild ist aber treffend. Wie man Wachen stellt, um wenn der Nil austritt ihn sofort in Kanäle zu zwängen, und wie man Wachen stellt, um wenn ein Krokodil hier oder dort sich regt, sofort mit vereinten Kräften es angreifen zu können: so, meint Iob, wird ihm jede freie Bewegung sofort im Entstehen unmöglich gemacht und sobald er sich heiteren Muthes regen will, bekommt er die Geschosse neuer Leiden zu fühlen. In v. 13 ist ב nach נָשָׂא das partitive wie Num. 11, 17; richtig Mercier: *nonnihil querelam meam levabit.* Wenn er solches hofft, so wird es alsbald zunichte, indem er erschreckt aus seinem Schlummer auffährt; während des Schlafes, sagt Avicenna (bei Stickel S. 170) von dem Elephantiasiskranken, erscheinen die häufigen schwarzgallichten Träume. Da wünscht er sich den Tod; er wünscht dass das Asthma sich zur Erstikkung steigern möge — das gewöhnliche Ende des Elephantiasiskranken, מַחֲנָק ist Absolutivus (ohne dass man mit Schlottm. מְחַנֵּק zu vocalisiren braucht) wie z. B. מִרְמָס Jes. 10, 6. Ew. §. 160[c]. Er will lieber den Tod als diese seine Gebeine d. h. als dieses elende Skelet oder Beingerüst, zu dem er abgemagert ist. Er verschmäht, näml. sein Leben 9, 21. Bei solcher Pein möchte er nicht ewig leben. הֶבֶל wie v. 7 רוּחַ.

17 **Was ist der Sterbliche, dass du so gross ihn hältst**
Und dass du richtest auf ihn dein Herz,
18 **Und ihn heimsuchest allmorgentlich,**
Allaugenblicklich ihn prüfest?
19 **Wie lange blickst du nicht weg von mir,**
Lässest nicht los mich bis zum Speichelverschlucken?

Die Fragen v. 17 f. sind gewissermassen eine Parodie von Ps. 8, 5 vgl. 144, 3. Thren. 3, 23. Dort wird gesagt, dass Gott den winzigen Menschen göttlich und königlich hoch unter den Creaturen gestellt hat und durch immer neue Gnadenerweisungen auszeichnet; hier dass er statt ihn zu ignoriren zu viel aus ihm macht, indem er ihn, den nichtigen, zu immer neuen endlosen Leiden ausersieht. כַּמָּה *quamdiu* v. 19 ist statt des *praet.* mit dem *fut.* construirt: wie lange währt es schon dass du deinen Zornblick nicht von mir wegwendest, wie das synonyme עַד־מָתַי *quousque* zuweilen statt des *fut.* mit dem *praet.* construirt wird z. B. Ps. 80, 5. „Bis ich schlinge meinen Speichel" ist sprichwörtliche Bezeichnung des Minimums von Zeit.

20 **Hab ich gesündigt — was könnt' ich thun dir?!**
Beobachter der Menschen,
Warum nimmst du mich zum Angriffspunkt dir,
Und bin ich dir zur Last geworden?
21 **Und was vergibst du nicht meinen Frevel**
Und thust hinweg meine Verschuldung?

Denn nun werd' ich in den Staub mich legen
Und spähst du nach mir, bin ich nicht mehr.

„Ich habe gesündigt" ist hypothetisch gemeint (Ges. §. 152, 4[a]): gesetzt dass ich gesündigt habe. Nach Ew. und Olsh. ist מה אפעל־לך dazu die nähere Bestimmung: gesündigt in dem was ich dir thue, in meinem Benehmen gegen dich — aber wie matt und nichtssagend wäre dieser Zusatz! Es ist eine nachsatzartige Frage: was könnte ich dir thun d. i. schaden, oder auch, da das Fut. durch das Prät. normirt sein kann: was that ich dir damit an? Es liegt der Ged. unter, dass menschliche Sünde der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes doch nichts abbrechen kann. Mit einem Anflug sündlicher Bitterkeit nennt Iob Gott נצר האדם, den strengen steten Beobachter der Menschen, *per convicium fere*, wie Ges. nicht unwahr bemerkt, indess doch ohne Verletzung des *decorum divinum* (Renan: *o espion de l'homme*), da die an sich Gottes würdige Benennung Jes. 27, 3 hier nur mit einem üblen Beischmack gebraucht ist. מִפְגָּע ist nicht die Zielscheibe des Schützen, welche vielmehr מַטָּרָה 16, 12. Thr. 3, 12 heisst, sondern der Gegenstand auf den man feindlich losrennt (פָּגַע בְּ). Warum, fragt Iob, hast du mich dir zum Ziele feindlichen Anlaufes gesetzt und warum bin ich dir zur Last geworden? So steht nicht in unserm Texte. Aber nach jüd. Ueberlieferung ist עָלַי, was wir gegenwärtig lesen, nur ein תקון סופרים *correctio scribarum*[1] für עליך, was man als ans Blaspheme anstreifend tilgte: warum bin ich dir zur Last geworden, so dass du dich meiner zu entledigen suchst? Diese LA würde ich trotz jener Ueberlieferung nicht für die ursprüngliche halten, wenn sie nicht durch LXX *εἰμὶ δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον* bestätigt würde.

Hier schliesst die zweite Rede Iobs; sie besteht aus zwei Hälften, welche die Capiteleintheilung richtig geschieden hat. Die erste Hälfte ist an die Freunde gerichtet, nirgends an Elifas besonders, weil Iob die Ansprache des Eliphas ohne weiteres zugleich als Meinungs- und Gesinnungsausdruck der schweigenden beiden Andern nimmt; in der zweiten Hälfte wendet er sich mit seinen Klagen, Zweifelfragen und dem Verlangen nach Milderung seiner Leiden vor seinem nahen Ende direkt an Gott. Die richtige Würdigung dieser zweiten Rede Iobs hängt von dem richtigen Verständnisse der des Eliphas ab. Dass Iob in dieser Rede sich noch zu sehr in seiner Hoheit und Würde fühle, als dass er seine Unschuld ausdrücklich vertheidigen oder auch nur den Streit irgend aufnehmen sollte (Ew. Löwenth.), ist nicht anzunehmen; denn so weit ist Elifas bis jetzt noch nicht gegangen, dass er Iobs Leiden für gemeines Strafleiden erklärt hätte. Wenn Iob 6, 10 beiläufig sagt, dass er die Worte des Heiligen nicht verläugne, so ist damit nicht aufgehoben, dass sein Leiden ein Züchtigungsleiden sei; im Gegentheil setzt Iob selbst die Möglichkeit dass er sich versündigt, aber weil sein Grundzustand Treue gegen Gott ist, so ist jene Voraussetzung unvermögend, ihm sein Leiden erklärlich zu machen, er sieht nicht ein warum Gott solche Versündigung statt sie zu vergeben so unbarmherzig heimsuche 7, 20. 21. Man wende nicht ein, dass wer die

1) s. den Comm. zu Habakuk S. 206—208 vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 308 ff.

Sünde in ihrer Tiefe erkennt, die strengste göttliche Ahndung auch der kleinsten Sünde nicht ungerecht finden könne; das Leiden eines solchen, dessen Grundzustand ein gottgefälliger ist und der sich in Gnade bei Gott weiss, lässt sich nie aus seinen Schwachheitssünden erklären und darnach bemessen, die Schwachheitssünden des Gottvertrauenden oder des Gläubigen und die Strenge der göttlichen Strafgerechtigkeit stehen ausser aller Beziehung zu einander. Wenn also Elifas Iob sein Leiden als Züchtigungsleiden ansehen heisst, so hat Iob freilich kein Recht, über die Grösse desselben mit Gott zu rechten, er würde sich vielmehr geduldig drein ergeben, wenn sein Glaube die heilsame göttliche Absicht im Leiden festzuhalten vermöchte, aber nachdem ihm einmal sein Leiden als Act nicht göttlichen Wohlmeinens, sondern des Zorns und der Feindschaft erscheint, nachdem sich zwischen ihn und das göttliche Gnadenantlitz das Gespenst eines feindlichen Gottes gestellt hat, muss er in die Klage über Unbarmherzigkeit verfallen. Daran ist die Rede des Elifas an sich nicht Schuld, sie hatte ihm ja Gottes Wohlmeinen bei dieser Züchtigung aufs herrlichste vor Augen gemalt, aber doch insofern Schuld, als sie nicht den rechten Ton angeschlagen hatte.

Die Rede Iobs wendet sich gegen den mitleidlosen und rügenden Ton, welchen nach langem Schweigen die Freunde gleich auf seine erste Schmerzensäusserung angestimmt haben. Er rechtfertigt gegen sie seine Klage (c. 3) als den natürlichen und gerechten Ausbruch seines maasslosen Leidens, wünscht sich schleunigen Tod als das Entzückendste, womit Gott seine Frömmigkeit lohnen könne, klagt über die Täuschung seiner Freunde, von denen er liebreichen Zuspruch erwartet hatte und von denen er sich nun verlassen sieht, und ermahnt sie inständig, die Gerechtigkeit seiner Klage anzuerkennen c. 6. Aber können sie das? Ja sie dürften es und sollten es. Denn Iob meint kein Gegenstand göttlicher Gnade mehr zu sein; zu seinen äussern Leiden kommt eine innere Anfechtung, welche noch schlimmer ist als die Hölle. Denn die Verdammten müssen Gott die Ehre geben, weil sie ihr Leiden als gerechte Strafe erkennen; Iob aber sieht in seinem Leiden Gottes Zorn und hat dabei doch das Bewusstsein seiner Unschuld. Der Glaube, welcher mitten im Verschmachten des Leibes und der Seele Gott dennoch als den Gütigen erkennt und fühlt und „mein Gott“ nennen kann, wie Asaf in Ps. 73., dieser Glaube ist bei Iob fast erdrückt von dem Gedanken, dass Gott sein Feind, seine Schmerzen Gottes Zornpfeile seien. Die Voraussetzung ist falsch, aber von dieser Voraussetzung aus sind Iobs Klagen c. 3 relativ gerecht, hinzugenommen was er selbst sagt, dass es irre unbedachte Worte eines Verzagenden sind. Aber das Verzagen ist Sünde und darum auch jene Verwünschungen und Zweifelfragen! Hat also Elifas nicht dennoch Recht? — Sein ganzes Verfahren ist verkehrt. Statt in Iobs Schmerzensausbruch die Klage über sein Leiden und die Klage über Gott zu scheiden, wirft er beides zusammen, ohne die Klage über das Leiden als die natürliche und nicht zu tadelnde Folge seiner ausserordentlichen Grösse anzuerkennen und als mitfühlender Freund in sie einzustimmen. Was aber die Klagen über Gott betrifft, so hätte Elifas, um wahrhaft seelsorgerisch zu verfahren, sich nicht

mit seiner Rüge auf diese werfen müssen, zumal da die Worte eines Schwerleidenden Nachsicht und Schonung verdienen, sondern er hätte ihre falsche Voraussetzung bekämpfen müssen. Erst hätte er zu Iob sagen müssen: „deine Klagen über dein Leiden sind gerecht, denn dein Leiden ist unvergleichlich gross"; sodann: „deine Verwünschung deiner Geburt und deine Klagen über Gott, der dir das Leben gegeben, könnten gerecht scheinen, wenn es wahr wäre, dass Gott dich verstossen hat; aber das ist nicht wahr, auch im Leiden meint er es gut mit dir: je grösser Leiden, desto grössere Herrlichkeit." So hätte Elifas Iobs Verzweifeln dadurch stillen sollen, dass er die falsche Voraussetzung desselben vernichtete; er fängt es aber umgekehrt an und deshalb findet was er zuletzt so wahr als schön über den herrlichen Ausgang standhaft ausgeduldeten Züchtigungsleidens sagt, bei Iob keinen Eingang. Er hat den glimmenden Docht nicht angefacht, sondern seine Rede ist ein kalter und heftiger Hauch, der ihn gänzlich auszulöschen geeignet ist.

Nachdem Iob die Gerechtigkeit seiner Klagen gegen die Fühllosigkeit der Freunde in Schutz genommen, gibt er sich aufs neue der Klage hin. Von der Mühseligkeit menschlichen Lebens überhaupt ausgehend, schildert er die Grösse seines Leidens, welche so gar keine Anerkennung von Seiten der Freunde gefunden hat: es ist eine ruhelose Todesmarter ohne Hoffnung (7,1—6). Dann wendet er sich zu Gott: o gedenke doch, dass es kein zweites Leben nach dem Tode gibt und dass ich bald auf immer dahin bin: eben darum will ich mein Weh ohne Rückhalt aussprechen (7,7—11). Bis hieher (von 6,1 an) finde ich in der Rede Iobs keine Spur blasphemer oder überhaupt sündiger Verzweiflung. Wenn er 6,8—12 sagt: wie wollte ich frohlocken wenn Gott, dessen Worte ich nie verläugnet, mir die Bitte gewährte, meinem Leben ein Ende zu machen, denn ich vermag mein Leiden nicht länger zu tragen, so ist darin nicht mit Ewald bis zum Rasen steigende Verzweiflung zu sehen, die sich 7,10 sogar bis zu wahnsinniger Freude steigere. Denn Iobs Krankheit war ja wirklich vor Menschenaugen so hoffnungslos als er sie schildert; in unheilbarer Krankheit aber sich Beschleunigung des Todes von Gott erflehen und sich des Gedankens naher Auflösung freuen ist keine Sünde, ist nicht Verzweiflung zu nennen, sofern man nicht schon das Aufgeben der Hoffnung auf Genesung Verzweiflung nennen will. Uebrigens hat man nicht zu vergessen, dass das B. Iob ein orientalisches Buch ist und somit Etwas von der Intensität und Gewalt der Empfindung auf Rechnung des orientalischen Naturells komme; sodann, dass es ein poetisches Buch ist und dass in dem potenzirten Ausdruck, in welchen die das Wirkliche idealisirende Poesie Schmerz und Freude kleidet, nicht gleich Rasen und Wahnsinn gelesen werden darf; endlich dass es ein alttestamentliches Buch ist und dass im A. T. der Naturgrund des Menschen zwar geheiligt, aber noch nicht gebrochen ist: der Geist scheint hinein als ein Licht an einem dunklen Ort, aber der Tag, das immer gleiche Bewusstsein der Gnade und des Lebens, ist noch nicht aufgegangen. Der Wunsch baldigen Lebensendes 6,8—12 mildert sich sogar 7,7—11 zu der Bitte um Leidensmilderung, begründet daraus, dass der Tod auf immer dem Leben ein Ende macht.

Im Talmud (*b. Batra* 16ª) wird hiezu bemerkt, dass Iob die Auferstehung der Todten läugne (מכאן שכפר איוב בתחיית המתים), aber Iob weiss nichts von Auferstehung der Todten, was man aber nicht weiss das kann man auch nicht läugnen. Er weiss nur, dass es nach dem Tode, dem Ende des diesseitigen Lebens, kein zweites diesseitiges Leben gibt, nur ein Sein in Scheol, welches ein Scheinsein = Nichtsein ist, in welchem aller Lobpreis Gottes verstummt weil Er sich da nicht mehr wie diesseits an den Lebendigen offenbart Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Aus dieser chaotischen Vorstellung vom Jenseits des Grabes, gegen welche auch die Psalmisten noch anringen, hatte sich zur Zeit Iobs und des Verf. des B. Iob noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten herausgestellt; erst die Auferstehung des im Exil begrabenen Israel Ez. 37 gab dazu den Anstoss und erst die Auferstehung des in das Grab gelegten Lebensfürsten drückte darauf das Siegel. Erst die Auferstehung Jesu Christi war der faktische Sturz des Hades. *Mortis seu inferni* — bem. Brentius schriftgemäss — *ea conditio est, ut natura sua quoscunque comprehenderit tantisper teneat nec dimittat, dum Christus, filius Dei, morte ad infernum descenderit, h. e. perierit; per hunc enim devicta morte et inferno liberantur quotquot fide renovati sunt.* Diese grosse Wendung im Geschicke der Todten war zu Iobs Zeit noch unvollzogen und die in der Nähe der Zukunft des Hadesüberwinders tagende bessere Hoffnung war noch nicht vorhanden. Denn wenn es für Iob nach dem Tode oder, was dasselbe, der Hinabfahrt in die Scheol nur ein Nichtsein gibt, so zeigt sich dass er einestheils sich ein Leben nach dem Tode nur als Rückkehr in das diesseitige denken kann (eine solche Rückkehr findet aber wirklich nicht statt), anderntheils dass ihm über ein jenseitiges Leben, welches ein überschwenglicher Ersatz einer Rückkehr ins diesseitige ist, keine göttliche Offenbarung etwas sagte. Und da er vom Jenseits nichts weiss, so kann man also auch nicht sagen dass er es läugne; er weiss nichts davon und selbst seine dogmatisirenden Freunde wissen ihm nichts davon zu sagen. Wir werden später sehen, wie er, je mehr seine Freunde ihn foltern, desto mehr zu dem Wunsche eines Jenseits gedrängt wird, aber es fehlt das Offenbarungswort, welches allein den Wunsch in Hoffnung verwandeln könnte. Desto herzzerreissender und tragischer ist Iobs Wunsch, von seinem unerträglichen Leiden durch den Tod befreit zu werden, desto rührender und berechtigter seine Bitte, Gott möge doch bedenken, dass er nun bald nicht mehr ein Gegenstand seines Erbarmens werde sein können. Eben dieselbe Bitte findet sich öfter in den Ps. z. B. Ps. 89, 48 vgl. 103, 14—16.; sie enthält nichts, was der alttest. Gottesfurcht zuwiderliefe. Bis hieher lässt sich von Rasen und Wahnsinn gar nicht reden, von Verzweiflung nur insofern als Iob die Hoffnung auf seine Wiederherstellung aufgegeben (נֹיאשׁ), nicht aber von eigentlicher Verzweiflung, in welcher der Mensch das Band des Vertrauens, das ihn mit Gott verknüpft, ungeduldig und gewaltsam zerreisst. Wenn der Dichter es irgend bei Iob zu solcher Verzweiflung kommen liesse, so liesse er den Satan über ihn triumphiren. Nun folgen aber die beiden letzten Strophen, in denen Iob zu sündlichen Reden fortgerissen wird 7, 12—16: Bin ich ein Meer- oder ein Seeungeheuer etc. und 7, 17—21: Was ist der

Mensch dass du so gross ihn hältst etc. Man würde sich jedoch irren, wenn man hier in den Ausdrücken, in denen Iob Gottes Feindschaft gegen sich beschreibt, die Sünde fände; man vergleiche z. B. Thren. 3, 9. 10: „er hat versperrt meine Wege mit Quadern, meine Pfade in einander geschlungen. Ein lauernder Bär ist er mir, ein Löwe im Dickicht." Auch das ist nicht Iobs eigentliche Sünde, dass er meint, Gott habe sich in einen Feind gegen ihn verwandelt — es ist das die Anschauung seines durch Anfechtung getrübten Auges, wie häufig in den Psalmen. Seine Sünde besteht auch nicht in dem fragenden Wie lange? und Warum? Die Psalmen würden in diesem Falle von Sünde starren. Aber das ist seine Sünde, dass er in diesen Zweifelfragen hangen bleibt und so den Schein der Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit an Gott haften lässt. Und in diese Sünde drängen ihn die Freunde immer tiefer hinein, je entschiedener sie sein Leiden aus seiner eigenen Ungerechtigkeit ableiten. Jeremia im 3. Cap. der Klagelieder fügt nach ähnlichen Klagen hinzu: Da erwiedre ich dies meinem Herzen und fasse darob wieder Hoffnung: Die Gnaden Jehova's — sie haben kein Ende, kein Aufhören sein Erbarmen etc. Ebenso schliessen viele trübe beginnende Psalmen: der Glaube zerreisst endlich die Zweifelwolken. Man beachte aber, dass der Wechsel von Seelenzuständen, welcher z. B. in Ps. 6. auf den kleinen Raum eines lyrischen Stücks von 11 Versen sich zusammendrängt, hier bei Iob als ein Stück seiner Lebensgeschichte in dramatischer Ausführlichkeit vorgeführt wird: sein vordem heroischer Glaube glimmt nur noch unter der Asche, die Freunde, statt ihn anzufachen, verschütten ihn noch tiefer, bis er endlich von Jehova selbst, der im Sturmwind erscheint, aus seiner Gebundenheit befreit wird.

Die erste Rede Bildads c. VIII.

Schema: 6. 7. 6. 10. 8. 6.[1]

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

2 **Wie lange wirst du aussprechen derlei,**
Und ungestümer Wind sind deines Mundes Reden?
3 **Wird Gott verkehren was recht ist**
Oder der Allmächtige verkehren was gerecht ist?
4 **Wenn deine Kinder gesündigt gegen ihn,**
Gab er sie hin in ihres Frevels Hand.

1) Wir geben hier ein Beispiel unserer und der Ewald'schen Strophen- oder Liedwenden-Zählung. „In der Rede Bildads c. 8 — sagt Ew., Jahrb. 9, 35 — kann der erste Theil bis Z. 10 gehen und in 3 Wenden, zu je 3 Zeilen sich zerlegen" Das trifft zu, aber dass die 3 Wenden aus je 3 Zeilen d. i. nach Ewalds Sprachgebrauch 3 (masorethischen) Versen bestehen, ist zufällig: es sind 3 Wenden, deren 1. aus 6 Zeilen = Stichen, die 2. aus 7, die 3. wieder aus 6 besteht. „Ebenso — fährt Ew. fort — zerfällt dann der zweite Theil Z. 11—19 leicht in dergleichen 3 Wenden." Das ist wohl ein Schreib- oder Druckfehler, denn von v. 11—19 sind 12 masor. Verse oder Ewald'sche Zeilen, welche nicht 3, sondern 4 dreizeilige = dreiversige Wenden ergeben, näml. v. 11—13. 14—16. 17—19. 20—22. Aber Liedwenden müssen sich vorerst als Sinngruppen erweisen, sie sind ihrem Begriffe nach Sinngruppen bemessenen Umfangs als Glieder eines symmetrischen Ganzen. Wird man aber v. 14—16 als eine Sinngruppe zusammenfassen dürfen? In seinem Iob vom J. 1854 macht Ew. nach v. 16 ein Semikolon. Mit Recht, denn v. 16—19 gehören unzerreissbar zusam-

Bildad[1] beginnt streng und selbstgewiss mit einem *quousque tandem,* עַד־אָן nur hier statt des üblichen עַד־אָנָה. אֵלֶּה nicht dieses, sondern dieserlei, solcherlei wie 12,3. 16,2. רוּחַ כַּבִּיר ist poetisch s. v. a. prosaisch רוּחַ גְּדוֹלָה 1,19; רוּחַ ist sowohl in der Bed. Wind als Geist *gen. comm.*, obwohl öfter *fem.* als *masc.* Er meint, dass Iobs Reden an Nichtigkeit dem Winde und an Ungestüm einem heftigen Winde gleichen. Es ist die Gerechtigkeit Gottes des Absoluten, die allüberall anzuerkennende, welche Bildad darin angegriffen sieht. Um nicht direkt zu sagen, dass Iobs Kinder um ihrer Sünden willen so jähen Todes gestorben seien, spricht er bedingungsweise. Haben sie gesündigt, so ist der Tod eben die Strafe ihrer Sünde. Gott hat sie nicht willkürlich weggerafft, sondern hat sie gerechterweise der tödtenden Hand ihres Frevels überlassen — eine Beziehung auf den unablösbar zum Ganzen gehörigen Prolog.

5 **Wenn aber du anhältst bei Gott**
Und zum Allmächtigen flehest,
6 **Wenn rein und rechtschaffen du bist:**
Gewiss! er wird Obacht haben auf dich
Und wiederherstellen deiner Gerechtigkeit Wohnung.
7 **Und war dein Anfang winzig,**
So wird dein Ausgang übergross sein.

Für Iob (אַתָּה im Gegens. zu seinen Kindern) ist noch Hoffnung, wenn er demüthig zu Gott sich wendend zeigt, dass er, obwohl nicht unverdient so leidend, doch seiner Grundgesinnung nach lauter und rechtschaffen ist. So ist v. 6[a] gemeint, nicht wie Mercier u. A. erklären: *si in posterum puritati et justitiae studueris.* שִׁחַר אֶל־אֵל angelegentlich suchend sich zu Gott wenden, *constr. praegnans,* wie דָּרַשׁ אֶל־אֵל 5,8. Mit כִּי עַתָּה ja dann beginnt wie 13,18 der Nachsatz. „Die Wohnung deiner Gerechtigkeit" ist Iobs von Sünde gereinigter gerechter Hausstand. Diesen wird Gott wiederherstellen; שִׁלַּם könnte auch befrieden bed., aber die Bed. wiederherstellen ist weit passender. Auf שָׁלֵם vollkommen zurückgehend bed. das *Pi.* vergelten, von der einer Erweisung entsprechenden Gegenerweisung, und wiederherstellen, von vollständiger Deckung des erlittenen Verlustes. Aber nicht allein wiederherstellen, sondern überschwenglich vermehren wird Gott was Iob war und hatte. Auffällig ist hier das *v. masc.* nach אַחֲרִית. Aber man braucht nicht mit Olsh. תִּשְׂגֶּה zu lesen, man darf mit Ew. nach §. 174[e] annehmen, dass אחרית geradezu als *masc.* gebraucht ist. Auf Spr. 23,32. 29,21 sich dafür zu berufen wäre ein Fehlgriff.

---

men. Das Unzerreissbare zusammenfassend, ergeben sich uns im zweiten Theile der Rede 3 Sinngruppen. In der ersten v 11—15 wird der Gottlose dem Schilfe verglichen und das Haus seines Glückes, indem die durch das Schilf verbildlichte Vergänglichkeit begründet wird (אֲשֶׁר v. 13), mit einem Spinngewebe. In der zweiten v. 16—19 folgt das Bild von der Liane, welches v. 19 (יִצְמָחוּ) noch nachklingt. In der dritten v. 20—22 ist das Pflanzenbild aufgegeben, sie ist ganz und gar Epimythion. Von diesen 3 Sinngruppen besteht die 1. aus 10, die 2. aus 8, die 3. aus 6 Zeilen = Stichen. Das Schema ist also, wie oben angegeben, 6. 7. 6. 10. 8. 6. Diese Sinngruppen Strophen zu nennen berechtigt uns nur die Herrschaft des Hexastichs. Mit einem solchen beginnt, mittelt und schliesst die Rede.

1) Ueber die Bed. des N. בִּלְדַּד lässt sich nichts auch nur Wahrsch. sagen, viell. = בל־דד *sine mammis* d. i. der ohne Muttermilch Aufgezogene.

8 **Denn befrage nur frühere Geschlechter**
Und achte auf die Forschung ihrer Väter —
9 **Denn von gestern sind wir, erfahrungslos,**
Weil ein Schatte unsere Tage auf Erden —
10 **Werden nicht jene dich weisen, dirs sagen**
Und aus ihrem Herzen hervorholen Worte?

Die Aufforderung erinnert an Dt. 32, 7. Zu כּוֹנֵן ist לִבְּךָ zu ergänzen; die Conj. Olshausens וּבוֹנֵן ist gut, aber unnöthig. רִישׁוֹן ist aramaisirende Schreibung, vgl. 15, 7 wo diese und die gewöhnliche Schreibung verbunden. Die „Forschung ihrer Väter“ d. i. welche die Väter früherer Geschlechter auf sie vererbt haben ist die Gesammtheit ihrer Forschungsergebnisse, die tiefe Erfahrungsweisheit der Altvordern. Unser Eintags-, unser Schattenleben reicht nicht aus, über Gottes Führungen ein gründliches Urtheil zu fällen; wir müssen Geschichte und Ueberlieferung zu Hülfe nehmen. Wir sind תְּמוֹל (*per aphaeresin* s. v. a. אֶתְמוֹל) gestern = gestrige = von gestern; es ist nicht nöthig, mit Olsh. מִתְּמוֹל zu lesen. Dass v. 9 im Gegensatz zu der längeren Lebensdauer der Altväter gesagt sei, braucht man nicht anzunehmen. In v. 10 ist לֵב nicht der Gegensatz des Mundes, sondern es hat die prägnante Bed. eines herzigen d. i. einsichtigen Herzens, wie man sagt אִישׁ לֵבָב ein Mann von Herz d. i. Verstand 34, 10. 34. Das יוֹצִיאוּ *promunt* erinnert an Mt. 13, 52. Es folgen nun nicht in unmittelbarer Form angeführte Sprüche der Ahnen, aber es ist Weisheit der Alten, welche Bildad im Folgenden zu reproduciren sucht.

11 **Wächst empor Papyrus ohne Sumpf?**
Schiesst Schilf hoch auf ohne Wasser?
12 **Noch ists im Grünen, wo mans nicht abpflückt —**
Da vor allem Gras wird es verdorren.
13 **So das Ergehen aller Gottvergessnen**
Und des Ruchlosen Hoffnung geht zu Grunde,
14 **Dieweil zerschnitten wird sein Trotzen,**
Und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen:
15 **Er stützt sich auf sein Haus und es steht nicht,**
Er hält sich fest dran und es hält nicht aus.

Dem trockenen Boden, in welchem Papyrus oder Schilf nur eine Zeit lang Wasser findet und schnell in die Höhe getrieben wird, vergleicht Bildad den trüglichen Boden, auf welchem der Glücksstand des Gottlosen steht, ebenso schnell aufschiessend als verwelkend, wie die Papyrusstaude,[1] wenn sie kein stehendes Wasser hat, obwohl das grösste der Gräser, mitten im schönsten Grün vor allem Gras verdorren muss, ehe sie zur Reife gelangt. גֹּמֶא, welches ausser hier nur in ägyptischen Zusammenhängen Ex. 2, 3. Jes. 18, 2 und Jes. 35, 7 neben dem allgem. קָנֶה als spec. Schilfname vorkommt, ist die eig. Papyrusstaude (*Cypērus papy̆rus L.*); dieser ihr Name leitet sich im Hebr. passend von גָּמָא schlürfen (vgl. Lucan 4, 136: *conseritur bibulâ Memphytis cymba papyro*) ab, ist aber zugleich äg., indem koptisch *kam*, *cham* das Schilf und *ǵôm*, *'ôme* das Buch (wie *liber* vom Bast) bed.[2] Das nur im B. Iob und in der Geschichte Josephs

1) s. Champollion-Figeac, Aegypten, deutsche Uebers. S. 47 f.
2) Vgl. Todtenbuch c. 162: „Capitel von der Schaffung der Wärme unter dem

vorkommende אָחוּ bed., wie Hier. (*Opp. ed. Vallarsi 4, 291*) von Aegyptern hörte, in deren Sprache *omne quod in palude virens nascitur;* das Wort ist von LXX in der Form ἄχι (ἄχει) in die Uebers. herübergenommen und wie aus Jes. 19, 7 (ערות LXX *καὶ τὸ ἄχι τὸ χλωρόν*) und Sir. 40, 16 (*ἄχει ἐπὶ παντὸς ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται*) ersichtlich, im alex. Griechisch wirklich eingebürgert worden; der Kopte übers. *pi-akhi*, und auch *ake, oke* bed. im Koptischen *calamus, juncus*.[1] לֹא יִקָּטֵף ist Zustandssatz: in einem Zustand, wo sie noch nicht gepflückt zu werden pflegt. Mit אֲשֶׁר *quippe, quoniam* wird dieses Ende des Gottvergessenen und des חָנֵף d. i. des heimlichen Bösewichts näher beschrieben. Sein Trotzen יָקוֹט, von קָטַט oder von קוט *med. o*[2] in neutrischer Bed. *succiditur*. Man erwartete freilich eher ein Bild, entsprechend dem vom Spinnegewebe, weshalb Hahn nach Reiske übers.: dessen Hoffnung ist ein Kürbis — ein närrisch Bild und sprachlich unmöglich, da der Kürbis oder die Gurke קִשּׁוּא heisst, wozu ihre arab. und syr. Namen die Nebenformen sind. Saadia[3] übers.: dessen Vertrauen der Sonnenfaden ist; der Sonnenfaden ist was wir den fliegenden Sommer, Sommerfäden oder Alterweibersommer nennen, allerdings ein passendes, aber von jedem sprachlichen Belege verlassenes Bild[4]. Man hat also anzunehmen, dass durch יָקוֹט *suc-*

Hinterhaupte des Verstorbenen. Worte über eine junge Kuh, gefertigt aus ächtem Gold. Thue sie an den Hals des Todten und male sie auch auf einen neuen Papyrus" u. s. w. Papyrus heisst hier *cama*; das Wort ist durch Papyrusrolle, Verschluss und Schrift determinirt und sein Anlaut entspricht dem koptischen aspirirten *ϭ*. Indess darf nicht unbeachtet bleiben, dass eben dieses *cama* = *ϭôme* auch Gewand bed., wie in einem Gebete: „O meine Mutter Isis, komme doch und hülle dein *cama* um mich." Viell. sind die beiden Begriffe durch *volumen, involucrum* vermittelt; möglich aber auch dass *ϭôme* etymologisch von *kam, cham* = גמא zu trennen ist.

1) Die Ueberlieferung des Hier., dass אחו urspr *viride* bed., bestätigt sich durch den Gebrauch des entsprechenden Verbi in der Bed. grünen So im *Papyr. Anastas.* No 3 (bei Brugsch, Aeg. Geographie S 20 No. 115): *naif hesbu uchach em sim* seine Aecker grünen von Kraut und in einer Stelle bei Young, *Hieroglyphics* 2, 69: *achechut uoi ās em senem't* ergrünt ist das herrliche Feld von Senem. Der zweite Radical ist in *achech* redupliciert, wie in *uot-uet*, welches ebenfalls *viriditas* bed. Auch das Subst. findet sich, dargestellt durch drei Rohrblätter auf Einer Basis; seine Grundform ist *ah*, sein Plural, schwächer oder stärker gehaucht, *ahu* oder *akhu* das Grün, vgl. Salvolini, *Campagne de Rhamsès le Grand* p. 117 und Brugsch a. a. O. S. 25.

2) Es ist beides möglich, denn auch von קָטַט ist die Schreibung יָקוֹט nicht ohne zahlreiche Beispiele wie Dan. 11, 12. Ps. 94, 21. 107, 27.

3) s. Ewald-Dukes' Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung 1, 89.

4) Auf ein arabisches Wort kann sich Saadia's Deutung nicht wohl stützen, denn die Araber nennen den Altweibersommer den Lügen-Faden (*el-chait el-bâṭil*) oder „Sonnen-Schleim od. Speichel" (*lu'âb es-schems*) oder „Teufels Rotz" (*muchâṭ es-scheiṭan*) oder (ein Wort, welches Ewald, Jahrb 9, 38 aus einem nicht vorhandenen خَيْت = יָקוֹט und einem unarabischen عور Spreu herleitet) خَيْتَعُور von خَتْعَر hin- und herschweifen, unstät hin- und herfahren, zerfahren, vergehen, verschwinden. Von dieser Grundbed. aus ist *chaita'ûr*, wie viele ähnliche altarabische Wörter mit angestammter sinnlich-phantastischer Bedeutungsfülle, zum Ausdruck für eine Menge der verschiedensten Dinge geworden, die aber alle auf jenes unstete Hin- und Herfahren und haltungslose Zerfahren zurückgehen, unter Anderem auch, wie der türkische Kamus sagt, „jenes Dings, welches an äusserst heissen Tagen in der

ciditur das folgende Bild erst veranlasst wird: so leicht wie ein Spinnengewebe ohne Widerstand zu leisten bei der leichtesten Berührung oder einem Windstoss durchschnitten wird, so wird durchschnitten das worauf er trotzt und vertraut. Der Name des Spinnengewebes בֵּית עַכָּבִישׁ[1] führt auf die Bezeichnung des Glücksstandes des Gottlosen mit בַּיִת v. 15: Sein Haus, das Spinnenhaus, hält ihm nicht Stand. Es folgt ein anderes Bild: der Ruchlose in seinem Glücke gleicht einer Schlingpflanze oder Liane, die eine Zeitlang üppig wächst, mit der es aber plötzlich aus ist.

16 **Von Safte strotzt er bei Sonnenschein**
Und über seinen Garten dehnt sein Gespross sich aus
17 **Ueber Steinmassen verflechten sich seine Wurzeln,**
Ein Haus von Steinen schaut er an.
18 **Wenn Er ihn wegschlingt von seiner Stätte,**
So verläugnet sie ihn: nie hab' ich dich gesehn.
19 **Sieh so endet sein wonniglicher Gang,**
Und aus dem Staube blühen Andere auf.

Subj. ist durchweg nicht unmittelbar die Schlingpflanze, sondern der Gottlose, welcher ihr verglichen wird. Danach bestimmt sich der Sinn des halb bildlichen halb eigentlichen בֵּית אֲבָנִים יֶחֱזֶה v. 17[b]. Wie die Schlingpflanze Gestein vor sich hat und mit ihrem Gewinde gleichsam so beherrscht, dass sie es das ihre nennen kann (v. Gerlach: das saftige Gewächs schlingt sich an Gemäuer hinan und sieht stolz von da auf das Steingebäu hinab): so der Gottlose ein festes Gebäude des Glückes, das er üppig umrankt und welches ihm unverlierbar scheint. Ew. übers.: Steine trennt er von einander; בֵּית soll nach § 217[g] s. v. a. בֵּינַת sein und auseinander bed., aber obschon חָזָה = חָזַז seinem Wurzelbegriff nach spalten oder durchbohren bed. mag, so kann doch בֵּית, wo es präpositionell gebraucht wird, nichts als innerhalb bed. Andere z. B. Rosenm.: Ort von Steinen merkt er d. h. er stösst auf eine Steinschicht, an der er sich zerstösst; auch dazu passt בֵּית nicht. Der Wegschlingende ist v. 18 nicht das Steinhaus, sondern Gott. Der bisher Glückliche wird dann der Stätte, wo er üppig wucherte, so fremd, als ob sie ihn nie gesehen. Sieh das ist seines Weges (Lebensganges) Wonne d. h. so geartet, so vergänglich ist sie, so endet sie. Aus dem Boden, über den er hinrankt, wachsen Andere empor, deren Geschick, wenn sie keinen bessern Vertrauensgrund haben als er, dasselbe ist. Nachdem nun Bildad sowohl den reichen Segensgewinn des Gottvertrauenden als den jähen Untergang des Gottvergessenen Iob vor Augen gestellt, fasst er beides noch einmal resultatisch zusammen.

20 **Sieh Gott verschmähet nicht den Frommen**
Und fasst Uebelthäter nicht bei der Hand.
21 **Während er füllen wird mit Lachen deinen Mund**
Und deine Lippen mit Jauchzen,

Gestalt von Spinneweben den Schein erzeugt, als kämen einzelne Fäden aus der Atmosphäre herab, was von der Dicke der Luft herrührt" etc.; die von Ew. mit aufgeführte Form خيثعور ist übrigens ein Gemächt unserer Wörterbücher (*Fl.*).

1) Die Spinne heisst עכביש für ענכביש arab. ʿ*ancabuth*, wofür man in Saida auf altphönizischem Boden ʿ*accabuth* sagt, wie *atta* (du) für *anta* (Mittheilung Wetzsteins).

22 Werden deine Hasser sich in Schande kleiden,
Und das Zelt der Gottlosen ist dahin.

„Bei der Hand fassen“, nämlich hilfreich als die Seinen wie Jes. 41, 13. 42, 6. Statt עַד v. 21 liegt es nahe, עוֹד zu lesen: noch (wie z. B. Ps. 42, 6) wird er füllen, aber auch עַד ist erträglich: es bed. wie 1, 18. Ps. 141, 10 während. Ueber die Schreibung יְמַלֵּה s. Ges. §. 75, 21ᵇ. Dieser Schluss der Rede Bildads klingt ganz psalmisch, vgl. zu v. 21 Ps. 126, 2; zu v. 22 Ps. 35, 26. 109, 29. 132, 18. Bildad bietet alles auf, um Iob zu gewinnen. Er nennt die Gottlosen שֹׂנְאֶיךָ, um zu zeigen, dass er von Iob das Beste zu denken und zu erwarten sich anstrengt.

Wir haben gesehen, dass Iob in seiner zweiten Rede den Schein der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit auf Gott brachte. Dass die Freunde dies nicht ohne Mahnung hingehen lassen, darin handeln sie als Freunde. Bildad ergreift in obiger Rede das Wort, nachdem Iob sich in Klagen erschöpft hat. Er vertheidigt Gottes Gerechtigkeit gegen Iobs unziemliche Reden. Sein Satz, dass Gott das Recht nicht beugt, ist ein so wahrer Satz, dass es Gotteslästerung wäre, wenn man ihm entgegen behaupten wollte, dass Gott bisweilen das Recht beuge. Und Bildad scheint von diesem Satze auch den rechten Gebrauch zu machen, wenn er Iob einen herrlichen Ausgang seines Leidens verheisst als Thatbeweis dessen, dass Gott an ihm insonderheit nicht ungerecht handele, denn einen solchen Ausgang nimmt ja wirklich das Leiden Iobs und dieser Ausgang ist wirklich die thatsächliche Zerstörung des falschen Scheins, dass Gott ungerecht oder unbarmherzig gegen ihn verfahre. Noch vorsichtiger, dem vorliegenden Fall angemessener, drückt Bildad seine Grundansicht so aus: „Siehe Gott handelt nicht gehässig gegen Fromme und macht mit Bösewichtern nicht gemeinsame Sache“ (v. 20) — ein Bekenntniss, dem man nach beiden Seiten die unbedingteste Wahrheit zugestehen muss. In den treffendsten Bildern schildert er die Vergänglichkeit des Glücks der Gottvergessenen und malt auf diesen dunkeln Hintergrund mit lachenden Farben die Zukunft, die Iobs wartet. Was ist an dieser Rede Bildads zu tadeln und warum macht sie auf Iob nicht den beabsichtigten ermuthigenden Eindruck?

Es ist wahr dass nichts was Gott dem Menschen zuschickt von Ungerechtigkeit ausgeht, aber es ist nicht wahr, dass alles was er dem Menschen zuschickt von seiner Gerechtigkeit ausgeht. So wie Gott über den verstockten Sünder kein Leiden verhängt weil er gnädig ist, um ihn zu bessern, so verhängt Gott über den wahren Frommen kein Leiden weil er gerecht ist, um ihn zu strafen. Das was wir Eigenschaften Gottes nennen, sind nur einzelne Seiten seines einheitlichen heiligen Wesens, einzelne Betheiligungsweisen seines Wirkens *ad extra*, von denen keine wenn sie activ ist in Widerspruch zur andern tritt, welche aber nicht alle an demselben Objecte zu gleicher Zeit sich bethätigen. Man kann nicht sagen, dass in der Hölle sich Gottes Liebe bethätige, nicht dass im Himmel sein Zorn, nicht dass am leidenden Frommen seine Gerechtigkeit und am leidenden Gottlosen seine Gnade. Darin besteht Bildads Fehler, dass er meint, sein Gemeinplatz reiche aus, um alle Lebensräthsel zu erklären.

Wie ungerecht er wird, indem er den Anwalt der göttlichen Gerechtigkeit macht, sieht man an seinem Urtheil über Iobs Kinder; er spricht zwar nur hypothetisch, aber so gut als direkt aus, dass ihr jäher Tod die Strafe ihrer Sünden sei. Hätte er also Iob als Leiche getroffen, so würde er ihn für einen Sünder halten müssen, den Gott in seinem Zorn dahingerafft. Auch jetzt hat er keine Freudigkeit, Iob ohne weiteres Hülfe und Segen zu verheissen; daher drückt er sich für seinen Standpunkt sehr bezeichnend bedingungsweise aus: אם זך וישר אתה. Man sieht daraus: sein Glaube an Iobs Rechtschaffenheit ist erschüttert, denn wie könnte der Allgerechte Iob so schweres Leiden zuschicken, wenn Iob es nicht verdient hätte! Indess zeigt das אם זך וישר אתה, dass Bildad noch die Möglichkeit setzt, Iobs Grundzustand sei lauter und rechtschaffen, also sein jetziges Leiden sei kein peremtorisches Strafleiden, sondern nur ein erziehendes Züchtigungsleiden. Iob muss — das ist Bildads Rath — Gott die Ehre geben und bekennen, dass er nichts Besseres verdient habe, und so sich unter die gerechte Hand Gottes beugend wird er wieder gerechtfertigt und erhöhet werden.

Es ist Iob aber unmöglich, sich sein Leiden als That der göttlichen Gerechtigkeit erklärlich zu machen. Seine eigne Treue ist ihm eine unerschütterliche Thatsache seines Bewusstseins, die er unmöglich verneinen kann, um Gottes Gerechtigkeit zu bejahen; denn Wahrheit lässt sich nicht durch Lüge stützen. Darum gereichen Bildads herrliche Verheissungen Iob nicht zum Troste. Abgesehen davon dass sie in drückender Weise verclausulirt sind, ruhen sie auf einer Voraussetzung, deren Wahrheit Iob nicht ohne sich selbst zu verläugnen einräumen kann. Bildad drängt also beim besten Willen Iob immer tiefer in die Anfechtung hinein.

Aber lässt es denn die Sündenerkenntniss des immerhin sündigen Menschen zu, sein Leiden so bestimmt nicht blos nicht als Strafleiden, sondern auch nicht als Züchtigungsleiden anzusehen? Wenn ein Leidender die Sünde in ihrer ganzen Abscheulichkeit erkennt, wie kann er, wenn ihn ein Freund sein Leiden als eine heilsame Züchtigung ansehen heisst, mit dem Zwecke, der Sünde mehr und mehr abzusterben — wie kann er da in solche Ungeduld gerathen, wie wir das an Iob sehen? — In der That sind Iobs Reden so wild, so unbedacht, so Gottes unwürdig und dagegen die ersten Reden des Eliphas und Bildad so gewinnend und wohlberechnet, dass wenn Iobs Leiden wirklich aus dem Gesichtspunkte der Züchtigung zu betrachten wäre, die Ansprache nicht zweckgemässer und schöner Mahnung und Trost vereinigen könnte. Selbst wenn man die Pointe des Buches kennt, wird man immer noch geneigt sein, sich durch die Reden der Freunde bestechen zu lassen; die Auffindung des Falschen darin fordert Anstrengung der Augen. Es zeigt sich darin die Herrschaft des Dichters über seinen Stoff und die Kunst, mit welcher er diese Herrschaft ausübt: dass er den Gegensatz der Freunde zu Iob, obwohl gleich von vornherein im Keime vorhanden, doch erst im Verlaufe des Wechselgesprächs so schroff werden lässt, dass die Freunde Iob als einen von Gott bestraften Sünder ansehen, während Iob wider sie seine Unschuld betheuert und Gottes Entscheidung herausfordert.

Der Dichter lässt aber Bildad jene Eine Aeusserung thun, an der man deutlich sieht, dass seine Ansprache, so schön sie ist, doch auf falschem Grunde ruht und wirkungslos bleiben muss. Bildad erklärt den jähen Tod der Kinder Iobs für ein göttliches Strafgericht. Einen verwundenderen Pfeil hätte er in Iobs ohnedem zerrissenes Herz nicht drücken können. Denn ist es möglich dass einem Menschen etwas Herzdurchbohrenderes gesagt werden kann, als dass sein Vater, seine Mutter, seine Kinder den Straftod der Sünder gestorben seien! Man darf so etwas nicht sagen selbst wenn es handgreifliche Thatsache zu sein scheint, am wenigsten einem ohnehin schon bis zum Tode betrübten schwergeprüften Vater. Bildad aber stützt sich nicht auf Thatsachen, er räsonnirt nur *a priori*. Er weiss nicht dass Iobs Kinder gottlos gewesen sind, sein richtendes Urtheil hat keinen andern Grund als den Syllogismus: Wer jähen schrecklichen Todes stirbt, muss ein grosser Sünder sein, Gott hat Iobs Kinder solchen Todes sterben lassen, also etc. Bildad eifert um Gott, aber mit Unverstand. Er ist taub gegen die Wahrheit der Erfahrung, um nur nicht irre zu werden an der Wahrheit seiner Prämisse. Er mag nichts anerkennen, was zu dieser eine Antinomie bildet. Es ist dies derselbe Rationalismus des Aber- oder Ueberglaubens, welcher die falsche Lehre vom *decretum absolutum* dictirt hat. Mit demselben eisigen und eisernen Rigorismus, mit welchem der Calvinismus allen Widersprüchen der Schrift und der Erfahrung zum Trotz das göttliche Walten und irdische Geschehen aus dem Einen Princip absoluter göttlicher Willkür deducirt, mit demselben Rigorismus deducirt Bildad Alles aus dem Princip der göttlichen Gerechtigkeit und zwar der göttlichen Gerechtigkeit in gesetzlichem Sinne.

Denn es gibt auch einen andern Begriff der Gerechtigkeit als diesen gesetzlichen. Gerechtigkeit צדקה oder צדק ist im Allgem. Gottes durch seine Heiligkeit normirtes Handeln. Nun besteht aber nicht allein ein heiliger Wille Gottes an die Menschen, welcher lautet: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, sondern auch ein in Gottes heiliger Liebe wurzelnder Rathschluss der Erlösung der unheiligen Menschen. Demgemäss ist Gerechtigkeit entweder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem fordernden gesetzlichen Willen seiner Heiligkeit, abgesehen von der Erlösung, oder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem gnädigen evangelischen Willen seiner Liebe, mit zwei Worten: entweder gesetzlich vergeltendes oder heilsordnungsmässiges Handeln. Wenn man, wie Bildad, im erstern Sinne sagt: Gott handelt nirgends ungerecht und diesen Satz mit starrer Consequenz als allgemeingültigen durchführt, so wird das Geheimniss göttlicher Führungen dadurch nicht gelüftet, sondern zerstört. Auch Iobs Leiden hört so auf, ein Geheimniss zu sein: Iob leidet was er verdient, und wenn sich das nicht nachweisen lässt, so ist es selbst im Widerspruch mit aller Erfahrung vorauszusetzen. Bei dieser Auffassung seines Leidens kann sich Iob nicht zufrieden geben trotz der herrlichen Verheissungen, womit sie verbrämt ist. Sein Gewissen gibt ihm Zeugniss, dass er so unvergleichlich schweres Leiden nicht verdient hat, und in der That nehmen wir an, was wir annehmen müssen, dass Iob in der Gnade Gottes stand, als dieses Leiden über ihn erging, so ist der Ge-

danke gänzlich abzuweisen, dass Gott mit ihm nach seinen Werken, etwa nach seinen unerkannten Sünden, handle. Gott straft die Seinen nicht, und wenn er sie züchtigt ist es kein Act seiner vergeltenden Gerechtigkeit, sondern seiner erziehenden Liebe. Dieses Motiv der Liebe ist nun freilich dem Züchtigungsleiden mit dem Prüfungsleiden gemeinsam und der Gläubige, der für diese Liebe ein helles Auge behält, wird auch das schwerste Leiden, ohne irre zu werden, als Züchtigungsleiden ansehen können, weil er weiss, dass die ihm anhaftende Sünde immer noch gross ist und die Arznei, wenn sie heilen soll, bitter sein muss. Wenn also Bildad Iobs Leiden als Züchtigung göttlicher Liebe darstellte, welche ihn erniedrige, um ihn desto höher zu erheben, so würde Iob sich demüthigen müssen, obgleich Bildad nicht das Rechte träfe. Aber Bildad, noch weiter als Eliphas entfernt, die Iob erfüllende falsche Voraussetzung eines feindlichen Gottes zu entkräften, macht zu der Hand Gottes, unter die sich Iob demüthigen soll, geradezu statt seiner Liebe seine Gerechtigkeit, welcher seine Kinder bereits erlegen seien — dadurch wird der Trost des Freundes für Iob zur Folter und seine Anfechtung immer grösser, denn sein Gewissen sagt ihm nichts von Sünden, um deren willen er statt eines gnädigen Gottes nun einen zornigen haben sollte.

Aber wir können schon hier ein Eingeständniss nicht zurückhalten: im N. T. wäre die Dichtung eines solchen Drama's nicht möglich. Der Blick auf das Leiden Christi und auf die jenseitige Krone übt eine Gewalt der Beruhigung auf das Gemüth aus, welche einen solchen Ausbruch des Unmuthes, wie bei Iob, auch in der höchsten Anfechtung unmöglich macht. „Ob das Fleisch wohl murret und schreiet, wie Christus selbst auch schrie und schwach war — sagt Luther in einem seiner Trostbriefe (Rambach, Kleine Schriften Luthers S. 627) — so soll doch der Geist bereit und willig sein und mit unaussprechlichem Seufzen rufen: Abba, lieber Vater, das ist: scharf ist deine Ruthe, aber Vater bleibst du, das weiss ich fürwahr.“ Und weil in demselbem Maasse wie das Bewusstsein der Gnade auch das Bewusstsein der Sünde vertieft ist, so wird der Christ auch wenn er die göttliche Liebe mitten im Kreuz nicht festzuhalten vermag, doch kein Leiden für so arg halten, dass er nicht um seiner Sünden willen Aergeres verdient hätte. Auch so liebloser kaltherziger Zuspruch, wie der des Eliphas und Bildad, der ihn die göttliche Prüfung als göttliche Züchtigung betrachten heisst, wird ihn nicht erbittern können, da er sich bewusst ist, auch harter göttlicher Züchtigung wohl zu bedürfen; die Lieblosigkeit der Freunde braucht er deshalb nicht ohne liebreiche Gegenermahnung zu lassen.

Hengstenberg bemerkt in den Excursen seines Psalmen-Commentars, dass die eigne Gerechtigkeit, auf welche Psalmen wie Ps. 17. 18, 21 ff. 44, 18—23 die Bitte um Erhörung gründen, zwar eine auf Glaubensgerechtigkeit ruhende Lebensgerechtigkeit und auch diese wieder nur als Gerechtigkeit des Strebens zu denken sei, dass aber doch die starke Betonung derselben nicht recht zu unserem Bewusstsein passe. Wir erwarten, dass jedesmal, wie es zuweilen auf ergreifende Weise geschieht z. B. Ps. 143, 2., auch die andere Seite: die dem Gerechten immer noch anklebende menschliche Schwachheit hervorgehoben und für diese die göttliche Vergebung

angefleht werde, statt dass die Bitte um Rettung auf den Widerspruch des Leidens mit der Gotte bewussten Lebensgerechtigkeit des Leidenden gegründet wird. Als Ausdruck unserer christlichen Stimmung werden wir uns solche Psalmen und Psalmstellen nicht so ganz aneignen können, wir werden es kaum vermögen sie ohne Stocken vorzulesen, wenn wir dies versuchen. Woher kommt das? Hengstenberg gibt hierauf die Antwort: „Dem A. T. fehlte das wirksamste Mittel zur Bewirkung der Erkenntniss der Sünde: das Anschauen des Leidens Christi. Das N. T. besitzt zudem eine kräftigere Wirkung des Geistes, der so wie er in die Tiefen der Gottheit eindringt, so auch die Tiefen der Sünde beleuchtet. In den christlichen Liedern ist daher die Erkenntniss des Verderbens, wie eine mehr von äussern Veranlassungen unabhängige, so auch eine mehr entfaltete, feinere, der Grund wird tiefer erkannt und auch die einzelnen Ausflüsse. Es war gut, dass unter dem A. B. die Saiten der Sündenerkenntniss nicht zu scharf angespannt wurden, da der volle Trost noch nicht vorhanden war. Der Abgrund schloss sich wieder zu, wenn das Leiden vorübergegangen.“ So verhält es sich wirklich. Und diese menschheitsgeschichtliche Heilsentwickelung wiederholt sich in dem Einzelleben jedes Gläubigen. Wie der Einzelne, je weiter er im Leben aus Gott zunimmt, um so gründlicher das natürliche Verderben des Menschen erkennt und einen immer schärferen Blick auch für die feinsten Fäden seines Gewebes erlangt, so ist im N. T. mit der Enthüllung des wesentlichen Heils auch eine ungleich tiefere Einsicht in die Sünde gegeben. Erst da wo die unendlichen Tiefen und Fernen des Lichtreichs entschleiert sind, fällt die Hülle von dem Abgrunde des Reiches der Finsterniss. Wäre in der vorchristlichen Zeit dieses offenbar gewesen ohne jenes, so wäre das A. T. nicht blos, was es bei dem damals noch peinigenden Bewusstsein der Sünde und des Todes wirklich war, eine zuchtmeisterliche Vorschule des N. T., eine Schule der Erlösungssehnsucht gewesen — es wäre eine Hölle der Verzweiflung geworden.

Zweite Antwort Iobs c. IX. X.

Schema: 6. 6. 6. 10. 10. 9. 8. 9 | 9 (c. 9, 34, 34 — 10, 2). 11. 10. 12. 11.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 Ja wohl ich weiss dass es also,
Und worin behielte Recht ein Sterblicher bei Gott!
3 Käm' es ihm bei, mit Gott zu streiten,
Er könnte ihm nicht antworten Eins auf Tausend.
4 Dem Weisen von Herzen und Starken an Kraft —
Wer hat ihm getrotzet und blieb unversehrt?

Nicht auf das Wort des Eliphas 4, 17., welches ähnlich, aber doch nicht gleich lautet, bezieht sich Iob v. 2 zurück, sondern nothwendigerweise ist אָמְנָם יָדַעְתִּי כִּי־כֵן als Zustimmung zu dem zu nehmen, was unmittelbar vorher Bildad gesagt hatte. Der Grundged. der Rede Bildads war der, dass Gott das Recht nicht verdrehe. Ja wohl (אָמְנָם *scilicet*, *nimirum* wie 12, 2) — sagt Iob, indem er diese Maxime Bildads ironisch bestätigt —

es ist so: was Gott thut, ist immer Recht, weil Gott es thut; wie könnte der Mensch Gotte gegenüber sein Recht durchsetzen! Wenn Gott sich in Wortwechsel mit dem Menschen einlassen wollte, so könnte ihm dieser von tausend Fraggegenständen nicht über Einen Bescheid geben — so verblüfft, so entwaffnet würde er sein von wegen des unendlichen Abstands des schwachen Geschöpfs von seinem Schöpfer. Die Attribute 4ᵃ gehen nicht auf den Menschen (Olsh.), sondern auf Gott wie 9, 4. 36, 5. Gott ist weise von Herzen (לֵב = νοῦς), um Fragen auf Fragen zu stellen, und stark von Kraft, um jede Geltendmachung eignen Rechtes auf Seiten des Menschen zu Boden zu schlagen; ihm trotzen (הִקְשָׁה verhärten, näml. עֹרֶף den Nacken) gereicht also allemal zur Niederlage der Trotzbietenden.

5 Der Berge verrückt ohne dass sie es ahnen,
Dass er sie umgestürzt in seinem Zorn;
6 Der aufbeben macht die Erde von ihrer Stelle
Und ihre Säulen schüttern zusammen;
7 Der der Sonne gebietet und sie geht nicht auf,
Und die Sterne unter Siegel legt.

Man könnte וְלֹא יָדָעוּ 5ᵃ auch übers.: ohne dass man es erkennt oder darum weiss, aber näher liegt es, die Berge als Subj. zu fassen; אֲשֶׁר *quod* dass (nicht: „wie“ Ew. §. 333ᵃ) nach ידע wie Ez. 20, 26, Koh. 8, 12. Die Bergkolosse selbst merken die Veränderung gar nicht, die er in einem Nu mit ihnen vornimmt. Ehe sie ein Geschehen gewahren ist das Geschehniss fertig, wie das *praet.* הֲפָכָם besagt; die Zerstörungsmacht seines Zornes ist unwiderstehlich und plötzlich wirkende Allmacht. Er macht die Erde erbeben von ihrer Stelle (vgl. Jes. 13, 13), die sie im Weltenraum einnimmt (26, 7), und indem sie von ihm in solches Beben versetzt wird, schüttern ihre Säulen d. h. ihre innerlichen Grundfesten (Ps. 104, 5), welche menschlicher Wahrnehmung entzogen sind (38, 6). Es sind nicht die höchsten Berge gemeint, welche vielmehr die Säulen, gleichsam die Atlante des Himmels heissen 26, 11. Ebenso allmächtig schaltet sein Wille mit Sonne und Sternen. Die Sonne heisst hier חֶרֶס wie Richt. 14, 18 חַרְסָה mit tonlosem *ah* und wie Jes. 19, 18 עִיר הַחֶרֶס Anspielung auf עִיר הַחֶרֶס 'Ἡλιούπολις ist, wahrsch. von gleicher Wurzel wie חָרוּץ, einer der poetischen Namen des Goldes. Die Sonne geht auf sein Geheiss nicht auf und die Sterne legt er unter Siegel d. i. verbirgt sie tief hinter Wolken, so dass der Tag verdunkelt und die Nacht nicht erhellt wird. Man kann dabei mit Schultens an die noachische Flut oder mit Warburton an die äg. Finsterniss und den Stillstand der Sonne auf Josua's Glaubensmachtwort denken, aber das sind nur einzelne gesch. Belege für die hier ausgesagte allgemeine göttliche Erfahrungsthatsache.

8 Der ausspannt die Himmel alleine
Und daherschreitet auf des Meeres Höhen,
9 Der bereitete das Bärengestirn, Orion und Pleiaden
Und die Kammern des Südens,
10 Der vollführt Grosses, nicht zu ergründen,
Und Wunderbares, nicht zu zählen.

Ew. Hrz. u. A. verstehen נֹטֶה v. 8 nach Ps. 18, 10: der den Wolkenhimmel niedersenkt und auf den Höhen des Wolkenmeeres, hoch über

den aufgethürmten Gewitterwolken daherschreitet. Aber Parallelen wie Jes. 40, 22. Ps. 104, 2 und bes. Jes. 44, 24 zeigen, dass 8[a] von der Erschaffung des Himmelsfirmaments und נטה also im Sinne von *expandere* verstanden sein will, woran sich naturgemäss die Erwähnung der mittelst des רקיע geschiedenen Gewässer anschliesst. Es fragt sich aber, ob יָם hier das Meer der überfirmamentischen oder der irdischen Wasser ist. Die als Regen niederfallenden Wasser haben nach der Anschauung des Alterthums in den Fernen des unendlichen Himmelsraums ihre Heimath; dort ist der Ocean der himmlischen Gewässer, ägypt. *Nun-pa*, den der Sonnengott *Ra* alltäglich durchschifft. Es ist möglich dass „des Meeres Höhen" hier wie viell. auch „des Meeres Wurzeln" 36, 30 jenen Himmelsocean bed., wie auch Hahn Schlottm. annehmen. Aber nöthig ist es nicht so zu erklären, und da sich sonst (abgesehen von Apok. 4, 6. 15, 2. 22, 1) diese Vorstellung von einer himmlischen *θάλασσα* nicht findet, immerhin gewagt. Warum sollte בָּמֳתֵי wie von Wolkenhöhen Jes. 14, 14 nicht auch von den himmelan (Ps. 107, 26) sich thürmenden Wogen des irdischen Meeres gebraucht sein können? Ueber diese schreitet Gott hin, wie ein Mensch über ebenen Boden (LXX *περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ' ἐδάφους*), ja sie thürmen oder legen sich unter seinen Fusstritten gemäss dem Willen seiner Allmacht (vgl. Hab. 3, 15). Hierauf bez. Iob Gott als Schöpfer der Gestirne, indem er ein Gestirn des nördlichen Himmels (den Bären), eins des südlichen (Orion) und eins des östlichen (die Pleiaden) heraushebt. עָשׁ ist das Siebengestirn (*septentrio* oder *septentriones*) des nördlichen Himmels, verkürzt aus נַעְשׁ arab. نَعْش Todtenbahre. Der grosse und der kleine Bär bilden näml. ein Viereck, in welchem die Araber eine Todtenbahre sehen; die drei andern Sterne *benâth n'asch* (vgl. 38, 22) erscheinen als das Leichengefolge. כְּסִיל ist der an den Himmel gefesselte Orion, in welchem die alten Völker einen gewaltigen Riesen und zugleich einen übermüthigen und thörichten Gesellen[1] sahen (K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften 2, 125). כִּימָה sind die Pleiaden, ein aus 7 grossen und andern kleineren Sternen bestehendes Sternbild, arab. ثُرَيَّا, was ebenso wie כימה (vgl. كُومَة *cumulus*) den Haufen, die dichte Gruppe bez. (s. 38, 31), bei persischen Dichtern verglichen mit einem Bouquet aus Juwelen — dies das von den nördlichen *septentriones* wohl zu unterscheidende Siebengestirn, dessen Aufgang und Untergang Anfang und Ausgang der Schiffahrt (*πλειάς* wahrsch. = Schiffahrtsgestirn) bez. חַדְרֵי תֵימָן sind nach Targ. die Gemächer der Sternbilder an der Südseite des Himmels, wie auch die meisten Ausll. erkl. (Mercier: *sidera quae sunt in altero hemisphaerio versus alterum polum antarcticum*), wonach also תֵּימָן oder defektiv תֵּמָן s. v. a. כוכבי תמן wäre, viell. allgemeiner die verhüllten oder ins Unabsehbare sich verlierenden Räume (*penetralia*) des Südhimmels (Hirz.).

1) Aehnlich ist das arab. جَاهِل welches die Bed. Unwissender, Tollkühner und Jähzorniger vereinigt, s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche S. 115 f.

In v. 10 sagt Iob fast buchstäblich was Eliphas 5, 9 gesagt hatte. In Anerkennung der absoluten Macht Gottes stimmt Iob mit den Freunden überein und schildert sie absichtlich von Seiten ihrer schauererregenden Majestät. Denn während die Freunde die Pflicht der Demüthigung für den Leidenden daraus herleiten, beweist Iob damit den trostlosen Satz, dass menschliches Recht Gott dem Absoluten gegenüber sich nie behaupten könne.

11 **Sieh er zieht über mir hin und ich sehe nicht,**
Und schwebt vorbei und ich bemerk' ihn nicht.
12 **Sieh er reisst fort, wer will ihn zurückhalten,**
Wer sagen zu ihm: was machest du?
13 **Eloah thut seinem Zorn nicht Einhalt,**
Unter ihm krümmen sich Rahabs Helfer —
14 **Geschweige dass ich ihm Rede stehn könnte,**
Zu treffen wüsste die rechten Worte ihm gegenüber;
15 **Dieweil ich, hätt' ich auch Recht, nicht antworten könnte, —**
Zu ihm als meinem Richter müsst' ich flehn.

Wie in der Naturwelt, so wirkt Gott auch in der Menschenwelt mit furchtbarer Allgewalt, unsichtbar, unwiderstehlich, keiner Creatur verantwortlich (Jes. 45, 9). Er wendet oder hemmt seinen Zorn nicht ohne ihn ganz vollführt zu haben — ein Satz, der so allgemein gefasst nur einseitig wahr ist, wie aus Ps. 78, 38 ersichtlich. Die Helfer des רַהַב müssen sich unter ihm beugen. Darunter im Allgem. solche zu verstehen, welche prahlerischem Uebermuthe, titanischer Erhebung wider Gott Vorschub leisten, ist nicht wohl thunlich, da die Art und Weise, wie v. 14 mit „geschweige ich“ fortgefahren wird, voraussetzen lässt, dass עֹזְרֵי רַהַב auf ein allbekanntes ausserordentliches Beispiel einer riesenkräftigen, weithin um sich gegriffenen und doch zu Boden geworfenen frevlen Unternehmung hinweise, wenn auch שָׁחֲחוּ, indem die lautredende Thatsache als Ausdruck einer allgem. Wahrheit verwandt wird, sich präsentisch übers. lässt. Anderwärts ist רהב eigennamenartige Bezeichnung Aegyptens Ps. 87, 4., aber dieses lässt sich schon deshalb nicht verstehen, weil bestimmte Beziehungen auf Thatsachen der israel. Geschichte wider den Charakter des mit grosser Sicherheit auf vor- und ausserisraelitischem Boden sich bewegenden Buches. Aber wie kommt denn Aegypten zu dem N. רהב? Aus Jes. 30, 7 ist ersichtlich, dass es diesen Namen mit Bezug auf seine Grossthuerei führt, aus Ps. 89, 11. Jes. 51, 9 aber, dass רהב eig. ein Seeungethüm bezeichnet, welches wie anderwärts תַּנִּין und לִוְיָתָן zum Emblem Aegyptens gemacht worden ist. Auf diese Bed. des Worts führt auch 26, 12., wo LXX wirklich *κῆτος*, wie hier in sonderbar freier Weise *ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ᾽ οὐρανόν*, übers. Ob diese „unterhimmlischen Seeungeheuer“ in das Meer unter dem Himmel herniedergestürzte oder an den Himmel gefesselte Empörer bezeichnen, ist unklar; jedenfalls aber spricht sich darin (wie auch in der noch freieren Uebers. des Hier. *et sub quo curvantur qui portant orbem*) das Bewusstsein eines bestimmten mythologischen Sinnes dieses עזרי רהב aus, wahrsch. einer an solche Sternbildernamen, wie *Κῆτος* und *Πρίστις*, sich knüpfenden Sage (Ew. Hirz. Schlottm.). Die Poesie des B. Iob verschmäht auch sonst mythologische Elemente nicht; man erinnert sich bei עזרי רהב an das indische Mytholo-

gumen von *Indras'* Siege über den finstern Dämon *Vritras*, welcher das Ergiessen des Regens verhindern will, und über dessen Helfershelfer. In *Vritras* liegt ähnlich wie in רהב die Bed. feindlichen Widerstandes. Mit jenen sagenhaften titanischen Mächten vergleicht Iob v. 14 sich selbst, den Ohnmächtigen. אַף כִּי (eig. sogar dass) oder auch blos אַף 4,19 bed., je nachdem der Zus. eine auf- oder absteigende Klimax mit sich bringt, entw. *quanto magis* oder *quanto minus*, wie hier: um wie viel weniger kann ich, der Ohnmächtige, ihm Rede stehen! אֲשֶׁר v. 15 fasst man am besten wie 5, 5 in der Bed. *quoniam*. Das *part. Po.* מְשֹׁפְטִי würden wir noch richtiger „meinen Rechter" als „meinen Richter" übers.: es ist das *Po.*, welches Ew. passend die Angriffs-Conjugation nennt: שׁוֹפֵט *judicando vel litigando aliquem petere*, vgl. Ges. §. 55, 1. Das *part. Kal* bezeichnet den Richter, das *part. Po.* den welcher Verkläger und Richter in Einer Person ist. Ueber solche Poël-Bildungen von starken Stämmen s. zu Ps. 109, 10., wo *wedorschu* zu lesen ist und ebendeshalb in correkten Codd. וְדֹרְשׁוּ geschrieben wird.

16 **Wenn auf mein Rufen er wirklich erwiederte,**
Nicht glauben könnt' ichs, dass er mich anhören werde;
17 **Vielmehr würd' er in Sturmesbrausen mich zermalmen**
Und nur noch mehren meine Wunden ohne Ursach;
18 **Würde mir nicht zulassen Athem zu schöpfen,**
Sondern mich sättigen mit Bitterkeiten.
19 **Wenn es auf Kraft des Starken ankommt —: „Siehe hier!"**
Und wenn auf Recht —: „Wer will mich fordern?"
20 **Hätt' ich Recht, mein Mund müsste mich verdammen;**
Wär' ich unschuldig, Er würde mich überschulden.

Die Erwiederung Gottes des gerufenen d. i. vorgeladenen wird in 16ᵃ als wirklich erfolgte gesetzt (*praet.* mit folg. *fut. consec.*), also kann 16ᵇ nicht sagen wollen: ich könnte es nicht glauben, dass er mir erwiedere, sondern: ich könnte es nicht glauben, dass er, der Erwiedernde, mich anhören werde; seine unendliche Erhabenheit würde solche Herablassung nicht zulassen. Das folg. אשר 17ᵃ bed. entw. *quippe qui* oder *quoniam*; beide Bedeutungsnüancen fallen im Grunde wie v. 15 zusammen. Fraglich ist, ob שׁוף *conterere* oder als Nebenform von שׁאף *inhiare* bed. — eine auch für die Auslegung des Protevangeliums wichtige Frage. Es sind überh. nur 3 Stellen, wo das V. שׁוף vorkommt: Iob 9, 17. Gen. 3, 15. Ps. 139, 11. In Ps. 139, 11 ist die Bed. *conterere* unpassend, aber auch die Bed. *inhiare* passt nur nothdürftig, viell. ist שׁוף mit Vergleichung von צפף in der Bed. *obvelare* oder als *denom.* von נֶשֶׁף (dessen V. נשף mit נשב, נשם *flare* zusammengehört) in der Bed. *obtenebrare* zu fassen. In Gen. 3, 15 sind, oberflächlich angesehen, die Bedd. *inhiare* und *conterere* gleich passend, aber die Bed. *inhiare* raubt jenem Gottesspruche seinen von jeher anerkannten verheissenden Charakter; die Bed. *conterere*, *contundere* ist auch durch die Ueberss. überwiegend bezeugt. Für sie entscheiden wir uns auch an u. St. mit den alten Uebers. (LXX ἐκτρίψῃ, Trg. מְרַקְדֵּק *comminuens*), sie ist ohnehin die dialektisch gesichertste und üblichste, während die Bed. *inhiare* sich nur durch Vergleichung von שׁאף und arab. *sâfa* (schnuppern, spüren, riechen) stützen lässt; übrigens ist „anschnauben" (Hirz. Ew.) eine

unzulässige Umbiegung jenes *inhiare*, welches in feindl. Sinne „erhaschen“ (Schlottm.), eig. schnappen, packen wollen bed. Also: er würde in Sturmwetter mich zermalmen und viel machen (*multiplicaret*) etc., würde mich nicht lassen Athem holen (*respirare*), sondern (כִּי Ges. §. 155, 1 g. E.) mich sättigen (יַשְׂבִּעַנִי mit *Pathach* bei *Rebia mugrasch*) mit Bitterkeiten (מַמְּרֹרִים mit *Dag. dirimens*, wodurch das Wort pathetischer wird). Der Sinn von v. 19 ist dass Gott dadurch, dass er dem Geschöpfe an Kraft überlegen ist und auf einen Rechtsstreit mit diesem sich nicht einlässt, jede Geltendmachung des Rechts im Keime erstickt. הִנֵּה (für הִנֵּנִי wie אַיֵּה 15, 23 für אַיּוֹ) siehe da bin ich, bereit zum Kampfe, ist Wort Gottes wie das (bei Jer. 49, 19. 50, 44) nachklingende *quis citare possit me*. Das Geschöpf muss immer Unrecht haben — ein an sich wahrer Ged., über welchem Iob vergisst, dass das Recht Gottes gegenüber dem Geschöpfe auch immer das wahre objektive Recht ist. פִּי mit logisch betontem Suff. wie 15, 6: mein eigner Mund.[1] In וַיַּעְקְשֵׁנִי ist das hiphil. *Chirek* bis zum *Schebâ* verkürzt wie 1 S. 17, 25. Ges. §. 53 Anm. 4. Subj. ist Gott, nicht „mein Mund“ (Schlottm.): gesetzt dass ich schuldlos, Er würde mich als עִקֵּשׁ sittlich Verkehrten und Verwerflichen hinstellen.

21 Unschuldig bin ich, kenne nicht mich selber,
Widerlich ist mir mein Leben.
22 Eins ists — behaupte darob ich —:
Unschuldige und Frevler pflegt er zu vertilgen.
23 Wenn die Geissel tödtet jählings,
So spottet er des Hinschmelzens der Schuldlosen.
24 Länder sind gegeben in Frevler-Hand,
Das Antlitz ihrer Obrigkeiten verhüllt er —
Solls nicht so sein, wer anders thut es?

Gewöhnlich fasst man v. 21 so, dass Iob seine Unschuld, obwohl ohne Erfolg, selbst auf die Gefahr der Vernichtung hin betheuert: „unschuldig bin ich, kühn sage ichs mit Verachtung meines Lebens sogar (Schnurr. Hirz. Ew. Schlottm.).“ Aber obschon לֹא אֵדַע נַפְשִׁי bed. kann: ich achte meine Seele d. i. mein Leben nicht (vgl. Gen. 39, 6), so bed. es doch zunächst: ich kenne meine Seele d. i. mich selbst nicht, und dieser nächstliegende Sinn ist auch ganz zusammenhangsgemäss: er ist unschuldig, aber der Widerspruch, in welchem sein Geschick mit seiner Unschuld steht, straft sein Selbstbewusstsein Lügen, macht ihn sich selber zum Räthsel, macht ihn irre an sich selber, und so sich selber unbekannt und fremd geworden, hat er Widerwillen an diesem widerspruchsvollen Leben, dem er nichts weniger als lange Dauer wünschen möchte (s. 7, 16). Das folg. אַחַת הִיא erklären wir nun auch nicht: „gleichgültig ists ob ich lebe oder nicht,“ sondern: eins ists ob der Mensch unschuldig ist oder nicht. Eben hiefür ist er sich selber Beweis, darum behauptet er etc. Möglich aber auch dass dieses אחת היא, welches gleichen Sinnes mit Koh. 9, 2 (מקרה אחד לצדיק ולרשע) ist und vom Targ. gut durch חדא מכילא היא (Ein Maass der Vergeltung, מכילא = מִדָּה μέτρον Mt. 7, 2) übers. wird, auf das Folgende

1) Olshausens Conj. פִּיו hilft Jes. 34, 16 einer Schwierigkeit ab, hier aber verwischt sie den kräftigen Ausdruck des dem sittlichen Bewusstsein angethanen Zwanges.

geht und עַל־כֵּן אָמַרְתִּי zwischensätzlich (wie אמרתי Ps. 119, 57. לי אמר Jes. 45, 24) gemeint ist, wonach wir übers. haben; jedenfalls schwebt es logisch zwischeninne und על־כן führt eine auf den Thatbestand des eignen Geschicks begründete Behauptung Iobs ein — eine Behauptung, durch die er in direkten Widerspruch zu den Freunden tritt und welche ganz bes. von Elihu gerügt wird. In v. 23 f. malt er in seiner Anfechtung das Behauptete sich in grellen Beispielen aus. שׁוֹט Geissel heisst ein über ein Land ergehendes Strafgericht Jes. 28, 15. Dieses rafft auch die Schuldlosen mit hin und Iob schliesst daraus, dass Gott seine Freude habe an der מַסַּת Leidensprüfung πειρασμός (vgl. oben S. 7 Anm.) oder viell. richtiger: dem Zerfliessen (von מָסַס wie 6, 14) der Schuldlosen d. i. ihrer Auflösung in Weh und Zagen, ihrer Aufreibung und Verzweiflung. Nicht mit Unrecht bem. Hieronymus, dass Iob im ganzen Buche *nihil asperius* sage, als hier v. 23. Ein anderes Beispiel für das trostlose אחת היא ist dies, dass ganze Länder (אֶרֶץ exemplificirend) in Frevler-Hand gegeben sind: der Monarch ist ein רָשָׁע und ihrer Richter Angesicht verhüllt er (Gott), so dass sie Recht und Unrecht nicht unterscheiden und nicht für jenes gegen dieses entscheiden. Gott selbst ist die letzte Ursache von dem allen: wenn nicht d. i. wenn es sich nicht so verhält, wer wäre es denn der es verursacht? אֵפוֹ (4 mal im B. Iob statt der sonst üblichen Schreibung אֵפוֹא) ist nach der gangbaren Ansicht *per hyperbaton* zum Bedingungssatze statt zum Fragsatze gestellt, denn אפו מי ist keinesfalls mit Hirz. zusammenzunehmen. Aber ein eigentliches *hyperbaton* findet nicht statt, sondern אפו belebt hier die Frage nicht unmittelbar wie 17, 15 (Ges. §. 153, 2), sondern nur mittelbar, indem es wie 24, 25 die Prämisse und wie Gen. 27, 37 die Aufforderung belebt, welche die Frage einleiten, also: wenn es durchaus nicht so sein soll (vgl. das homerische εἰ δ᾽ ἄγε). Unstreitig ist Gott und niemand anders die letzte Ursache dieses widerspruchsvollen Jammers, den uns die Menschengeschichte entgegenhält und den Iob jetzt an sich selbst erlebt.

25 **Und meine Tage waren flinker als Läufer,**
Entflohen keines Glücks ansichtig,
26 **Schossen vorüber wie Binsenschiffe,**
Wie ein Adler, der herabstösst auf Frass.
27 **Ist mein Gedanke: vergessen will ich meines Jammerns,**
Will aufgeben meine Geberde und heiter blicken:
28 **So schaudre ich vor allen meinen Qualen,**
Ich fühle dass du mich nicht quitt sprichst.

So wie die vorige Strophe geschildert, ergeht es Schuldlosen insgemein und in Menge, und so (dies der Zus.) ergeht es auch ihm: sein enteiltes Leben geht unter Qualen wie eines Missethäters, den Gott hinrichtet, zu Ende. Ueber seinen jetzigen Leiden hat er sein früheres Glück ganz vergessen; es ist ihm kein Glück, weil er es nur genossen, um es zu desto grössrem Schmerz wieder zu verlieren. Die Tage des Glückes liegen hinter ihm, schnell verflogen ohne טובה d. i. ohne dauerndes Glück. Sie sind schneller gewesen מִנִּי רָץ. Im Hinblick auf 7, 6 möchte man dies für ein vom Webstuhl entlehntes Bild halten, da wirklich im Koptischen die auf die Spule gewickelten Fäden des Eintrags (*fila subteminis*) die „Läufer" heissen

(s. Ges. *thes.*), aber schon Rosenm. hat richtig bem., dass Iob, um die Flüchtigkeit seines Lebens zu bez., das Schnellste auf der Erde (die Läufer oder Eilboten) und im Wasser (die schnellsegelnden Schiffe) und in der Luft (den herabstossenden Adler) zusammenstellt. עם 26ª bed. in Vergleich mit, *aeque ac*. Was für Schiffe aber אֳנִיּוֹת אֵבֶה seien, sagt uns keine nur irgend wahrsch. Ueberlieferung. Hier. übers. nach Targ.: *naves poma portantes*, wobei man an die nach Edrisi auf dem todten Meere üblichen kleinen Schiffchen denken kann, in denen Getreide und verschiedene Arten von Früchten von Zoar nach Jericho und nach andern Gegenden des Jordans ausgeführt wurden (Stickel S. 267), aber wenn אבה mit אֵב zusammenhinge, so wäre statt אֵבֶה vielmehr אִבָּה n. d. F. אִשָּׁה (von אֵשׁ) zu erwarten. Andere leiten das Wort von אָבָה *avere* ab: Schiffe des Wollens d. i. segelfertig auslaufende (Gecatilia in Ges. *thes. suppl.* p. 62) oder dem Reiseziel zustrebende (Kimchi) oder dem Hafen zusteuernde (Zamora) und also eilende (Symm. σπευδούσαις), aber abgesehen von dem begrifflich Unpassenden dieser Bezeichnung wäre dann statt *èbèh* vielmehr *èbĕh* n. d. F. נֹדֵה, קָצֵה zu accentuiren gewesen. Noch unmöglicher ist bei der vorliegenden Punktation die Erkl.: Feindschafts-Schiffe (Syr. [1]) d. i. Raub-Schiffe von Freibeutern (Capern, Piraten, Flibustiern = *freebooters*), was sachlich sehr gut passen würde, aber אֵבֶה (אֵיבָה) lauten müsste, wozu sich das äg. *uba* gegen und gegnerisch (*contrarius*) vergleichen liesse. Nach Abulwalid (Parchon, Raschi) ist אבה Name eines dem Schauplatze des B. Iob nahen grossen Flusses; dabei liesse sich entw. an den babyl. Flussnamen أبّى oder an den abyssin. Nilnamen *abâï* denken und אֵבֶה mit לִבְנֶה im Verhältniss zu لُبْنَى *lubna* vergleichen. Aber weit befriedigender ist die jetzt herrschende Erklärung nach dem schon von Hiller verglichenen arab. أَبَاءٌ Schilf (wovon *abaa-t-un* Schilfrohr das sogen. *n. unitatis*): Schiffe aus Schilfrohr wie כְּלֵי גֹמֶא Jes. 18, 2 Papyrusfahrzeuge βαρίδες παπύρι-ναι; auf solchen Schiffchen mit ägypt. Takelwerk fuhr man bis Taprobane, sie waren zum Zusammenklappen *plicatiles*, so dass man sie bei den Katarakten vorbei tragen konnte, Heliodor bez. sie als ὀξυδρομώτατα. [2] Das dritte Bild ist der Adler, welcher herabstösst auf seine Beute; טוּשׂ wie chald. טוּס, womit das Targ. Hab. 1, 8 חוּשׁ übers., Grätz' Conj. ישׂוּט (was bed. soll: schwärmt, flattert) ist überflüssig. Ebenso unnöthig ist es mit Olsh. אָמְרִי אם in אמרתי אם zu ändern; „wenn mein Sagen (Denken)“ ist s. v. a. so oft ich sage (denke). פנים ist hier (wie in unserer deutschen RA: ein Gesicht machen) das grämliche, verzogene, flennende Gesicht. Wenn Iob diese Schmerzensmiene aufgeben und heiter blicken will (הבליג

---

1) Auch Luther versteht wohl Raubschiffe, wenn er *wie die starcken Schiff* übers.

2) Ein äg. Wort, das sich zu אבה vergleichen liesse, bietet sich nicht dar, wogegen *han* (*hani*) oder *an* (*ana*) auch im Aeg. wie hebr. אניה das Schiff bed (s. Chabas, *Le Papyrus magique Harris* p. 246 No. 826 vgl. p. 33. 47); es wird mit dem Zeichen für *set* = niederwärts geschrieben, indem man, wie schon Herodot weiss, vorn ans Schiff einen Stein anband, um bei der Thalfahrt dessen Geschwindigkeit zu beschleunigen, wonach man a. u. St. אניות אֶבֶן = Schnellsegler vermuthen könnte.

wie 10,20 *hilaritatem prae se ferre, vultum hilarem induere*), so stellt ihm die Gewissheit, nicht von Gott begnadigt, also nicht von seinen Leiden befreit zu werden, alle seine Qualen trotz aller Gewalt, die er sich anthut, immer aufs neue vor die Seele. Dass die Anrede תנקני an Gott geht, nicht an Bildad, bedarf kaum der Bemerkung. Es ist wichtig dass Iob nicht über Gott redet, ohne zugleich betend zu Gott aufzublicken. Von Gott sich abgestossen fühlend bleibt er doch an Gott. Auch in der folg. Str. fährt er fort, über Gott zu klagen, aber ohne ihm zu entsagen.

29 **Ich soll Frevler sein, wozu denn nutzlos mich abmühn?**
30 **Wenn ich mich badete in Schneewasser**
Und rein wüsche in Laugensalz meine Hände:
31 **Alsdann in die Grube würdest du mich tauchen,**
Und verabscheuen würden mich meine Kleider.
32 **Denn er ist kein Mann wie ich, dass ich ihm antwortete,**
Dass wir hingingen zusammen vor Gericht.
33 **Nicht gibts zwischen uns einen Schiedsmann,**
Der da lege seine Hand auf uns beide.

Der Satz mit stark betontem Ich besagt, dass Er im Verh. zu Gott von vornherein und unabänderlich Frevler d. i. Schuldiger (Ps. 109, 7) sein soll (רָשַׁע Frevler sein d. h. entweder als solcher handeln 10, 15 oder als solcher erscheinen, als solcher gelten, wie hier und 10, 7; *Hi.* v. 20 verurtheilen): warum also sollte er nutzlos (הֶבֶל *acc. adv.* hauchartig, windig, nichtig) sich abmühn, indem er nach Hülfe ruft und diesen Hülfruf auf seine Unschuld gründet? 30ᵃ lautet das Chethib בְמוֹ, das Keri בְמֵי wie umgekehrt Jes. 25, 10; *mo* selbst erscheint in der Bed. Wasser (ägypt. *muau*) in den Eigennamen מוֹאָב und מֹשֶׁה (nach Jablonsky *ex aqua servatus*), in במו aber will es nach Ges. §. 103, 2 verstanden sein. Keine Reinigung — dies der Sinn — selbst wenn er Schnee und בֹּר pflanzliches Laugensalz dazu verwendete d. i. auch die gründlichste Selbstrechtfertigung kann ihm nicht helfen, denn Gott würde es doch dahin bringen, dass seine wohlbewiesene Unschuld in die greulichste Unreinheit umschlüge. Falsch übers. Ew. Röd. u. A.: zum Ekel machen würden mich meine Kleider. Der Ged. ist matt, das *Pi.* תִּעֵב bed. anderwärts im Buche (19, 19. 30, 10) verabscheuen, nicht: Abscheu verursachen, und überh. ist die causative Bed. fraglich, denn מְתָעֵב Jes. 49, 7 bed. Verabscheuung wie מְכַסֶּה 23, 18 Bedeckung, und Ez. 16, 25 liegt zwar die Bed. „zum Greuel machen" nahe, aber תעב kann auch in der nächsten Bed. *abominari* höchster Ausdruck der durch Prostitution bethätigten Missachtung der gottverliehenen Schönheit sein. Man übers.: verabscheuen würden mich meine Kleider, was aber nicht sagen will: es müsste mir vor mir selbst ekeln (Hirz.), vielmehr ist Iob als entkleidet gedacht, ihn den Entkleideten würde Gott — sagt er — dermassen in die Grube tunken, dass seine Kleider vor ihm Abscheu empfinden d. h. davor zurückschaudern würden, von einem solchen Scheusal angezogen und besudelt zu werden (Schlottm. Oehler). Denn Gott ist nicht seines Gleichen, auf gleicher Linie mit ihm stehend: er der Absolute ist Kläger und Richter in Einer Person, es ist zwischen ihnen kein מוֹכִיחַ Schiedsrichter, welcher (oder: dass er) lege etc. Richtig Mercier: *imposi-*

tio manus est potestatis signum, der Sinn also: *qui utrumque nostrum velut manu imposita coerceat.*

34 Möcht' er von mir wegthun seinen Stecken
Und sein Schrecken mich nicht betäuben:
35 So wollt' ich reden und ihn nicht fürchten,
Denn nicht also steh' ich bei mir selbst.
10, 1 Voll Ekels ist meine Seele an meinem Leben,
So will ich frei lassen in mir mein Jammern,
Will reden in Bitterniss meiner Seele,
2 Sprechen zu Eloah: Verdamme mich nicht,
Lass mich wissen, warum du mich befehdest!

Wie häufig auf den Imper., so folgt v. 34 f. auf zwei Optative der Cohortativ wie der Nachsatz (אֲדַבְּרָה so will ich reden, wogegen ואדברה auch s. v. a. damit ich rede sein könnte) eines conditionalen Vordersatzes; שֵׁבֶט ist hier der Stecken, womit Gott auf Iob losschlägt, vgl. 13, 21. Wenn Gott ihn nur einmal seiner Schmerzen entbinden wollte, dass er sich zur Selbstvertheidigung sammeln könnte, und wenn er ihm nicht dadurch das freie Wort im Munde erstickte, dass er ihm mit niederschmetternder Majestät entgegenträte: so wollt' er sich furchtlos aussprechen, denn „nicht also bin ich bei mir" d. h. ich bin mir nicht einer solchen sittlichen Beschaffenheit bewusst, dass ich vor ihm verstummen müsste. Indess fragt es sich, ob dem לֹא כֵן aus dem Zus. heraus diese spezielle Beziehung und Färbung zu geben ist; es gibt auch ein mit einem Gestus verwerfender Missachtung gesprochenes כן = nichts Num. 13, 33., כמו־כן Jes. 51, 6 wie nichts,[1] und ein mit dem Gestus der Verneinung solcher Missachtung gesprochenes לא־כן nicht nur so = nicht so gering, so nichtig 2 S. 23, 5., wonach wahrsch. auch hier zu erklären ist: ich bin bei mir d. i. nach dem Zeugnisse meines Gewissens nicht so d. i. nicht so sittlich werth- und rechtlos. Sein Selbstbewusstsein lässt ihn wünschen, dass ihm die Möglichkeit der Selbstverantwortung vergönnt sei, und da er nun einmal des Lebens überdrüssig ist und auf Lebensverlängerung verzichtet hat, so will er wenigstens seinen Klagen freien Lauf lassen und den Urheber seines Leidens bitten, dass er ihn wenigstens nicht wider sein eignes Gewissenszeugniss den Tod eines Schuldbeladnen sterben lasse. נָקְטָה ist s. v. a. נָקֹטָה Ez. 6, 9 nach der in Vv. ע״ע üblichen Verkürzung Gen. 11, 6. 7. Jes. 19, 3. Richt. 5, 5. Ez. 41, 7. Ges. §. 67 Anm. 11.; jedoch lässt es sich auch unmittelbar von נָקַט ableiten, denn dieses aus dem *Ni.* נָקֹט gebildete secundäre V. ist durch das Aram. bezeugt; ebenso ist viell. Gen. 17, 11. ein secundäres V. נָמַל und jedenfalls Gen. 9, 19. Jes. 33, 3 ein aus dem *Ni.* נָפֹץ Gen. 10, 18 gebildetes secundäres V. נָפַץ 1 S. 13, 11 anzunehmen, denn die Verkürzung der Nifalform נְקוֹטָה in נָקְטָה ist unmöglich und die gewagte Annahme eines מצץ = פוץ in der Bed. *diffundere, dissipare* unnöthig. Seine Seele hat Ekel (*fastidio affecta est* oder *fastidit*) an seinem Leben, so will er frei lassen in sich sein Klagen (vgl. 7, 11); עָלַי bed. nicht *super s. de me*, sondern wie 30, 16 *in me*, es gehört zu dem Ich im Ausdruck der

1) Man hat an beiden St. (welchen Böttcher Ps. 127, 2 „so = ohne weiteres" zugesellt) כֵּן für den Sing. zu כִּנִּים Mücken gehalten, aber dieser Sing. כֵּן ist ein Irrthum, wie weiland בֵּרִיץ als Sing. zu בְּרִיצִים. Die betreffenden Sing. lauten כִּנָּה, בְּרִיצָה.

Selbstbestimmung: ich in mir, indem das Ich das Subjekt ὑποκείμενον seines Wesensbestandes ist (Psychol. S. 151 f.). Es ist das Innere gemeint, welches das Ich über oder an sich hat, von da soll die Klage in ungehemmtem Strom sich ergiessen, nicht aber blos dumpfe Klage über den Schmerz, sondern flehentlich zu Gott gerichtete Klage über des Schmerzes eigentlichen Schmerz: diese strafrichterliche Befehdung, die er erfährt (רִיב *seq. acc.* wie Jes. 27, 8), ohne doch zu wissen, wodurch er sie verschuldet.

3 Thut dir's wohl, wenn du bedrückest,
Dass du verstössest das Kunstwerk deiner Hände,
Während du zu der Frevler Rathschlag leuchtest?
4 Hast du Augen von Fleische,
Oder siehst, wie Sterbliche sehen, du?
5 Sind wie Sterblicher Tage deine Tage,
Oder deine Jahre wie eines Mannes Tage,
6 Dass du suchest nach meiner Verschuldung
Und nach meiner Sünde forschest? —
7 Obwohl du weisst, dass ich kein Frevler bin,
Und Niemand ist der deiner Hand entrisse.

Es sind drei Fragen, in denen Iob alle Möglichkeiten, seine Leiden von Gott aus zu erklären, zu erschöpfen sucht; diese Erklärungsmöglichkeiten zerschlagen sich aber in sich selbst, weil sie von Vorstellungen ausgehen, welche Gottes unwürdig sind und seinem Wesen widersprechen. Erstens: ob es ihm Freude macht (טוֹב genehm, angenehm wie 13, 9), wenn er bedrückt, wenn er verschmäht d. i. gewaltsam niederhält oder gehässig von sich stösst (מָאַס wie Ps. 89, 39. Jes. 54, 6) das Werk seiner Hände, während er dagegen auf der Frevler Anschlag Licht von oben fallen lässt d. i. ihn begünstigt? Der Mensch heisst יְגִיעַ der göttlichen Hände, gleichsam deren Elaborat, weil er bei seiner Ursetzung Gen. 2, 7., deren Fortsetzung das Werden im Mutterleibe ist (Ps. 139, 15), in bevorzugender Weise durch eigenpersönliche und besonders sorgsame und so zu sagen künstlerische Bethätigung Gottes ins Dasein getreten. Dass es der sittlich Schuldlose ist, welcher hier so bezeichnet wird, ergibt sich nicht nur aus dem Gegensatze 3^c^, sondern auch schon daraus, dass nur bei ihm von עשק und מאס die Rede sein kann; übrigens involvirt יגיע כפיך die Verneinung des Gefragten: eine solche Selbstbefriedigung liebloser Laune widerspricht der Hingabe und dem Aufwande der Liebe, denen der Mensch sein Dasein verdankt. Zweitens: ob Gott Fleischesaugen habe d. i. sinnliche, die sich durch die sinnliche Aeusserlichkeit ohne Einblick in das Innere bestimmen lassen, oder ob er sehe wie Sterbliche sehen d. h. κατὰ τὴν σάρκα urtheile (Joh. 8. 15)? Richtig Mercier: *num ex facie judicas, ut affectibus ducaris more hominum.* Auch diese Frage verneint sich selbst, es liegt ihr der Ged. zu Grunde, dass Gott das Herz ansieht 1 S. 16, 7. Drittens: ob sein Leben der Kürze eines Menschenlebens gleiche, so dass er nicht warten könne, bis des Menschen Sünde von selbst offenbar werde, sondern solches qualvolle Leidensverhör mit ihm anstelle, um ihm so bald als möglich das Eingeständniss derselben abzufoltern? Das Leiden erscheint hier als Inquisitionsmittel, dem nach herausgestell-

ter Schuld die schliessliche Hinrichtung folgt. Was v. 7 beigefügt ist, stellt auch diese Annahme als undenkbar hin. Eine solche Handlungsweise lässt sich bei einem sterblichen Machthaber denken, welcher wegen seiner Kurzsicht das nur erst Gemuthmasste inquisitorisch zu ermitteln sucht und aus Besorgniss, die süsse Rache nicht zu erleben, dieses hochnothpeinliche Verfahren möglichst beschleunigt, damit ihm sein Opfer ja nicht entgehe. Gott aber, dem doch absolutes Wissen und absolute Macht zukommt, würde so handeln, obwohl etc. עַל trotzdem, ungeachtet (von der Bed. überdem *insuper* ausgehend) wie 16,17 (Jes. 53, 9) 34, 6. Gott weiss ja zuvor, dass er (Iob) nicht als Schuldiger erscheinen wird (רָשָׁע wie 9, 29) und wie dem auch sein möge, jedenfalls ist er ihm sicher, denn der Hand Gottes lässt sich nichts entwinden. Die folg. Strophe hält das in יגיע כפיך angeklungene Moment der Liebe fest, in deren Erwägung Iob was er jetzt erlebt ganz unbegreiflich findet.

8 **Deine Hände haben mich geformt und ausgewirkt**
Allzumal ringsum, und hast mich nun verschlungen!
9 **Gedenke doch, dass wie Thon du ausgewirkt mich,**
Und in Staub willst du mich wieder wandeln?
10 **Hast du mich nicht wie Milch in Form gegossen**
Und liessest wie Quarg mich gerinnen?
11 **Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich**
Und mit Knochen und Sehnen durchflochtst du mich;
12 **Leben und Gnade hast du mir erwiesen**
Und deine Obhut schirmte meinen Odem.

Die Entwickelung des Embryo galt der israel. Chokma als eins der grössten Geheimnisse Koh. 11, 5. 2 Macc. 7, 22 f.; zwei poetische Stellen reden ausführlich von diesem geheimnissvollen Werden: diese Strophe des B. Iob und v. 13—16 des Davidps. 139 (Psychol. S. 210). Dass diese Schriftzeugnisse „alle neueren *Systemata generationis* in sich schliessen und noch übertreffen,“ ist eine Behauptung Scheuchzers, Hoffmanns, Oetingers, welche der Schrift einen ihr fremdartigen Lehrzweck unterschiebt: es ist ihr überall nicht um Analyse des Natürlichen, sondern um Zurückführung desselben auf seine letzten Gründe zu thun, in der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach ihrer Anschauung die Schöpfungsweise Adams und die Fortsetzung naturgesetzlichen Werdens ist ihr nicht minder selbsteigene Wirkung Gottes wie die schöpferische Setzung des Anfangs selbst, der in diesem Werden sich nach urgesetzlichen Impulsen fortschwingt. Deine Hände, sagt Iob, haben mich geformt (עִצֵּב schneiden, schnitzen, gestalten, verw. חָצַב, קָצַב, ohne den Nebenbegriff der Mühsal, den das Wort von der Uebertragung des Einschneidens auf das Innere des Menschen selbst gewinnt) und ausgewirkt; wir übers. nicht: gemacht, denn עָשָׂה verhält sich zu ברא und יצר wie *perficere* zu *creare* und *fingere* Gen. 2, 3. Jes. 43, 7. יַחַד bez. sich auf die Gesammtzahl der Glieder, סָבִיב auf die Gesammtform des Leibes. Die Auswirkung כַּחֹמֶר besagt dreierlei: die Irdigkeit der Substanz, die Entstehung des Menschen ohne sein Mitwissen und Mitwirken und die Gestaltung des formlosen Anfangs durch göttliche Allmacht und Weisheit: im Mutterschoosse wiederholt sich die Urentstehung des Menschen *de limo terrae*

33, 6. Ps. 139, 15. Die folgenden Bilder v. 10 malen die unscheinbare, aber um so geheimnissvollere und um so mehr Gottes Allmacht verherrlichende Entstehungsweise. Das Sperma vergleicht sich der Milch, auf den ihm inwohnenden *nisus formativus* deutet das (sonst vom Schmelzen der Metalle übliche) הִתִּיךְ, welches Seb. Schmid richtig erklärt *rem colliquatam fundere et immittere in formam aliquam.* Der aus dem Sperma sich bildende Embryo vergleicht sich der גְּבִינָה, was in allen sem. Dialekten den Käse (Quarg) bed. Ew. Hahn unpassend: wie Molken; Molken gerinnt ja nicht, man lässt sie, wenn man Käse macht, von der geronnenen Milch ablaufen. Nicht minder falsch Schlottm.: wie Sahne; Sahne ist nicht *lac coagulatum*, was גבינה bed.: der aus dem Sperma sich bildende Embryo ist wie geronnene und in Form geschlagene Milch. Uebrigens beachte man die *consecutio temporum.* Es ist z. B. falsch, wenn Ew. übers.: Lässest du mich nicht wie Milch hinfliessen etc. Iob blickt ja auf seinen Lebensanfang zurück; die unter dem logischen Regimen des die Strophe beherrschenden עצבוני ויעשוני stehenden vier Sätze v. 10. 11 sind nicht minder rückblickend gemeint; die Futt. sind also gleich synchronistischen Imperfekten, wie denn v. 12 in Perff. zurückgelenkt wird: die Entwickelung des Embryo zum geburtsreifen Kinde malt v. 11, wozu Grotius bem.: *hic ordo est in genitura: primum pellicula fit, deinde in ea caro, duriora paulatim accedunt*, und die Beweise göttlicher Güte nicht blos in Mutterleibe, sondern vom Lebensanfange an und weiterhin meint v. 12. Die Verbindung: Leben und Gnade (ein sonst nicht so vorkommendes Wortpaar) hast du an mir gethan ist zeugmatisch: er hat ihm das Leben gegeben und ihn unter fortgehenden Gnadenbeweisen am Leben erhalten, seine Obhut hat den Geist רוּחַ geschirmt, durch den das Leibesgebilde ein lebendiges Wesen, eine selbstbewusste Person ist. In diese lobpreisenden Rückblicke fliessen schmerzliche Reflexionen ein, in denen Iob den Contrast des bisherigen und des nunmehrigen Erzeigens Gottes ausspricht, nämlich 8[b] וַתְּבַלְּעֵנִי was Hirz. falsch übers.: und willst mich nun verderben, vielmehr: und hast mich nun verschlungen d. i. ins Verderben hinabgezogen, gleichsam cassirt oder auch, wenn im *fut. cons.* wie häufig die consecutive und nicht die aoristische Bed. vorwiegt: und verschlingst mich nun, und v. 9 (wo nur sachlich, nicht syntaktisch klar ist, dass תשיבני nicht wie die Futt. v. 10 f. imperfektisch verstanden sein will): zu Staub willst du mich wieder werden lassen. In diesem Tone geht es in der folg. Str. weiter. So wundergnädig ist er ins Dasein getreten und am Leben erhalten geblieben, um nun so schrecklich zu enden!

13 **Und solches bargest du in deinem Herzen,**
Ich erfahre dass dieses dir im Sinne lag:
14 **Wenn ich sündigte, so wolltest du dir's merken**
Und meiner Schuld mich nicht ledig lassen.
15 **Wenn ich frevelte, wehe mir!**
Und wär' ich gerecht, sollt' ich mein Haupt nicht heben,
Satt von Schande und ansichtig meines Elends.
16 **Und richtete es sich auf, wie ein Leue wolltest du nach mir jagen**
Und immer wieder wundermächtig an mir handeln,
17 **Wolltest immer frische Zeugen mir entgegenstellen**

Und überbieten deinen Unmuth gegen mich,
Immer neue Truppen und ein Kriegsheer sollt' ich hegen.

Jene vom Mutterschoosse an erfahrene Offenbarung göttlicher Güte hat, wenn Iob sein nunmehriges Leidensgeschick damit vergleicht, einem verborgenen Willen ganz entgegengesetzter Art zur Verhüllung gedient, näml. dem nun zu Tage liegenden Willen, dieses so gnadenreich begründete und geschirmte Menschenleben hinterdrein zum Gegenstande gestrengster strafrichterlicher Heimsuchung zu machen. Sowohl אֵלֶּה als זֹאת weisen vorwärts auf das Folgende; זֹאת עִמָּךְ von dem gefassten Gedanken, der gehegten Absicht wie 23, 14. 27, 11. Durch den die Strophe beherrschenden Hauptsatz: „dies war es was du zu thun vorhattest" bekommt alles Folgende futurische Färbung. So 14ª: wenn ich gesündigt, so wolltest du mich im Gedächtniss behalten, eig. *custodies me*, was hier s. v. a. als *custoditurus eras me;* שׁמר mit dem Acc. der Person ist nach Ps. 130, 3., wo der Acc. der Sünde folgt, zu verstehen: jemanden bewahren, näml. im Gedächtniss d. i. seine Person als sündige sich merken (Hirz.). Das scheint passender als *rigide observaturus eras me* (Schlottm.); man könnte ושׁמרתני auch nach Ges. §. 121, 4 für ושׁמרת לי (näml. חַטָּאתִי) nehmen, aber es ist unnöthig und nur der Deutlichkeit halber haben wir hienach übers. Schwachheitssünden sollten ihm nicht ungestraft hingehen und wenn er gefrevelt (רָשַׁע *opp.* חטא von Bosheitssünden), wehe ihm (vgl. *οὐαί μοι* 1 Cor. 9, 16). Diesem Satzschema gemäss ist וצדקתי *praet. hypotheticum* Ges. §. 156, 4ª; der Nachsatz folgt auch hier ohne *Waw apodosis:* hätt' ich recht gehandelt, sollt' ich mein Haupt nicht erheben, satt von Schande und ansichtig meines Elends. Die Adj. sind nicht Appositionen zu ראשׁי (Böttch.), sondern bezeichnen den Zustand, in den er, statt fröhlich sein Haupt erheben zu können (nach dem ethischen Grundsatze Gen. 4, 7), versetzt sein sollte: רְאֵה *constr.* von רָאֶה wie שְׂבַע von שָׂבֵעַ; es mit Pisc. Hirz. Böttch. Ew. in רְאֵה zu verwandeln ist unnöthig, da רָאֶה sich als zuständliches Adj. zu יָפֶה, נָכֶה, קָשֶׁה stellt; Imper. aber (Rosenm. de W.) kann וּרְאֵה nicht sein, denn obwohl solche mit *Waw* an nicht conforme Sätze angeschlossene Imperative vorkommen Ps. 77, 2. 2 S. 21, 3., so würde doch hier ein solcher Stossseufzer Zus. und Stimmung der Str. stören. Auch וְיִגְאֶה ist wie וצדקתי hypothet. Vordersatz, aber futurisch gestellt, weil voluntativ gemeint Ew. §. 357ᵇ: und wollte es (das Haupt) sich (dennoch) aufrichten (גאה von stolzer oder froher selbstbewusster Emporrichtung), so (ohne das sonst z. B. 22, 28 stehende *Waw apod.*) wolltest du wie ein שחל (s. 4, 10) Jagd auf mich machen — mit dem Löwen vergleicht Iob (wie Hosea 5, 14. 13, 7) Gott, mit der Beute, die dieser Löwe verfolgt, sich selbst —, wolltest dich immer wieder wunderbar an mir beweisen (תָּשֹׁב Voluntativform, mit folg. Fut., zu dem es den Adverbialbegriff hergibt Ges. §. 142, 3ᵇ; תִּתְפַּלָּא mit dem Auslaut *â* ohne Einfluss der Pausa, wie Num. 19, 12. Ew. §. 141ᶜ), näml. wunderbar mächtig und erfinderisch in immer neuen Peinigungen, durch die ich diese Erhebung büssen müsste. Die Zeugen עֵדִים, deren immer neue Gott gegen ihn aufstellt, sind seine Leiden (s. 16, 8), welche, während er sich seiner Unschuld bewusst ist, ihn für einen Sünder erklären, denn Leiden und Sünde vermag Iob, wie die Freun-

de, nicht auseinanderzudenken: das Leiden ist theils Folge der Sünde theils drückt es dem der kein Sünder ist den Stempel eines Sünders auf. Wie oben תָּשֵׁב, ist auch תֶּרֶב (*fut. apoc. Hi.* Ges. §. 75 Anm. 16) Voluntativform: du wolltest mehren, steigern deinen Unmuth mit mir, עִם *contra* wie auch sonst bei Wörtern des Streitens und Kriegens 13, 19. 23, 6. 31, 13 oder wo der Zus. auf ein feindliches Verhältniss führt Ps. 55, 19. 94, 16. Die letzte Zeile ist ein Nominalsatz für sich; חֲלִיפוֹת וְצָבָא wird von allen Neuern als Hendiadyoin angesehen, wie von Mercier: *impetor variis et sibi succedentibus malorum agminibus,* wobei man צבא meistens collectiv fasst: Wechselungen und Schaaren = stets sich ablösende, immer frisch heranrückende Schaaren. Aber ist diese Ausdrucksweise nicht unnatürlich? Iob meint mit חליפות die neu zurückenden Truppen und mit צבא den Stamm des Heeres, der durch sie verstärkt wird; jenes steht voraus, weil sich der in תחדש und תרב ausgesprochene Ged. bildlich (vgl. 19, 12) fortsetzt: der Groll Gottes äussert sich gegen ihn in immer neuen Qualen, welche zu dem Einen Hauptübel hinzukommen. Böttcher macht darauf aufmerksam, dass von v. 14 an alle Verszeilen auf *i* ausgehen, ein Flexionsreim, der auch v. 18 noch sich fortsetzt. Der Eindruck der Bezogenheit des göttlichen Zornwillens auf dieses Eine Ich wird dadurch gewaltig verstärkt.

18 **Und warum hast du aus Mutterleibe mich hervorgeholt? —**
Ich sollte verscheiden, dass kein Auge mich erblickte,
19 **Hätte als ob ich nicht gewesen werden sollen,**
Von Mutterleibe zum Grab geleitet.
20 **Sind nicht wenig meine Tage? — so lass ab**
Und blicke weg von mir, dass ich ein wenig mich erheitre,
21 **Ehe ich hingehe ohne zurückzukehren**
In das Finsterniss- und Todesschatten-Land,
22 **Das Land des Tiefdunkels gleich Mitternacht,**
Des Todesschattens und des Durcheinanders
Und welches hell gleich Mitternacht ist.

Auf die Frage: warum? 18ᵃ folgen Futt. als *modi conditionales* (Ges. §. 127, 5) von dem was geschehen sein würde und geschehen sein sollte, wenn Gott ihn nicht hätte geboren werden lassen um zu leben: ich hätte verscheiden sollen, eig. ich sollte verscheiden, mit Zurückversetzung in die Zeit des Geborenwerdens, vgl. 3, 13., wo das *praet.* mehr objektiv das was dann geschehen wäre ausdrückte. In solchen *modi condit.* geht es v. 19 weiter: ich hätte werden sollen (näml. in Mutterleibe) gleich als ob ich nicht gewesen (vgl. den kürzeren elliptischen[1] Ausdruck Ob. v. 16) d. h. wie ein nie auch nur von ferne, wie bei der Empfängniss, ins Dasein Getretener, hätte von Mutterleib (ohne als Lebendiger ans Licht zu treten) zum Grabe gebracht, geleitet werden sollen (הובל wie 21, 32). Diese Detestation seines Daseins geht v. 20 in den Wunsch über, dass Gott es wenigstens etwas entlasten möge, ehe es von der Nacht des Hades verschlungen wird. Man darf weder mit Targ. übers.: sind nicht wenig meine Tage, dahinschwindend? noch mit Oetinger: wird nicht mein Bisgen Tage auf-

1) כלא ist dort = כאשר לא, wie ללא Jes. 65, 1 = לאשר לו und כְּ ist so wenig conjunctionell gebraucht als לְ (s zu Ps. 38, 14).

hören? Beides ist gegen die vollkommen richtige Accentuation. Olsh. findet es auffällig dass bei יָמַי nicht ein schwächerer Pausalaccent steht, aber ein solcher steht indirekt wirklich, denn *Munach* ist hier s. v. a. *Dechi*, aus dem es transformirt ist (s. die Regel im Comm. zu den Psalmen 2, 504). Demgemäss übers. Seb. Schmid richtig: *nonne parum dies mei? ideo cessa.* Das Kerî substituirt dem optativischen Ausdruck diesen precativen: so lass doch ab, so wende dich doch ab von mir (*imper. consec.* mit *Waw* der Folge Ew. §. 235[a]), vgl. den precativen Redeschluss 7, 16 ff., aber ein sachlicher Grund, den optativisch lautenden Text zu ändern, liegt nicht vor. Zu יָשִׁית (Voluntativ für יָשֵׁת 9, 33) lässt sich ידו, פניו, עיניו, לבו (7, 17) ergänzen (nicht aber mit Hirz. was vom Sprachgebrauch zu weit abliegt: שבטו nach 9, 34 oder gar mit Böttch. מחנתו *copias suas*), indess kann שִׁית wie שׂים 4, 20 geradezu sich richten *se disponere* = aufmerken bed., שית מן also die Aufmerksamkeit abwenden, wie שעה מן 7, 19. Ps. 39, 14 (wo wie hier ואבליגה folgt). Er wünscht momentane Erleichterung und Lichtung vor der ihm so nahe bevorstehenden Hinabfahrt in den Hades. Diesen nennt er Land der Finsterniss und des Todesschattens; das zuerst Ps. 23, 4 in der alttest. Literatur vorkommende צַלְמָוֶת, aus צלמות zu einem *compos.* umgebildet, ist das eig. Wort für das Dunkel des Todtenreichs, weshalb es sich weiterhin wiederholt. Er nennt es ferner Land der Umnachtung (עֵפָתָה defektiv für עיפתה von עוּף *caligare* und pathetisch mit *He parag.* für עיפה bei Amos 4, 13., der auch חבליג 5, 9 mit dieser Rede Iobs gemein hat) wie Mitternachtsdunkel; אֹפֶל kann nicht blos Dämmerungsgrauen bed., es ist die absolute Sonnenlosigkeit 3, 6. 28, 3. Ps. 91, 6 vgl. Ex. 10, 22., wo die ägypt. Finsterniss חשך אפלה genannt wird; Böttch. vergleicht richtig אפל und נפל: *mersa ad imum h. e. profunda nox* (sinkende Nacht). Er nennt es drittens (Land) des Todesschattens und der Ordnungslosigkeit (סְדָרִים im nachbibl. Hebraismus ein allgewöhnliches Wort, im A. T. nur hier vorkommend) d. h. wo alles in chaotischer Weise von Todesschatten überlagert ist, ohne dass etwas in festen Umrissen, in unterscheidbarer Schiedlichkeit hervortritt. Ob nun וַתֹּפַע auf ארץ zu beziehen ist: und welches leuchtet (*fut. consec.* wie der Ton auf *penult.* zeigt, syntaktisch so wie 3, 21. 23. Jes. 57, 3) oder ob es neutrisch gemeint ist: und es leuchtet da (= und wo es leuchtet) wie Mitternachtsdunkel, ist schwer zu entscheiden. Da הופיע (von יפע = ופע aufsteigen, aufstrahlen, s. zu Ps. 95, 4), wie auch האיר, sonst nicht neutrisch vorkommt, so ziehen wir die Bez. auf ארץ mit Hirz. als sicherer vor. Offenbar ist auch hier אפל das äusserste Dunkel, *ipsum medullitium umbrae mortis ejusque intensissimum*, wie Oet. es ausdrückt. Das was man dort Licht nennt d. i. das mindeste Dunkel, ist wie Mitternacht auf der Oberwelt, *not light, but darkness visible*, wie Milton von der Hölle sagt.

Erst in dieser Rede c. 9. 10. geht Iob auf den Grundsatz ein, von welchem aus die Freunde ihn angegriffen haben. Sie ist zunächst gegen Bildad gerichtet, zugleich aber gegen Elifas, denn diese zwei sind übereinstimmig. Deshalb weil Iob im ersten Theile der Rede nirgends sich ausdrücklich an den Freund oder alle drei wendet, darf man doch nicht mit Ew. sagen, dass sie die Art eines lauten Selbstgesprächs habe. Bis 9, 28 ist

Iob den Freunden zugewendet, und wenn er von da an sich an Gott wendet, so steht doch alles was er zu Gott spricht in Beziehung zu der Weise, in der seine Freunde ihm entgegengetreten sind.

Der Grundsatz der Freunde lautet: Gott beugt das Recht nicht d. i. er handelt gerecht in allem was er thut. Der Folgesatz daraus ist, dass kein Mensch, kein Leidender sich selbst rechtfertigen darf: er hat sich unter die gerechte Hand Gottes zu demüthigen. Diese beiden Sätze gibt Iob zu, aber sein Zugeständniss ist ein bloser Sarkasmus auf das was sie aussagen. Er gibt zu, dass alles was Gott thut Recht sei und als Recht anerkannt werden müsse, aber nicht weil es in sich recht ist, sondern weil es die That des absoluten Gottes ist, gegen welchen kein Widerspruch des Geschöpfes auch bei dem klarsten Bewusstsein der Unschuld aufkommen kann. Iob reisst Gott und das Gute auseinander und macht letzteres, welches zum Wesen Gottes gehört, zu einem Produkte seiner Willkür. Was Gott sagt und thut, das muss wahr und gerecht sein, auch wenn es nicht in sich wahr und gerecht ist. Der Gott der Freunde ist der Gott der absoluten Gerechtigkeit, der Gott Iobs der Gott der absoluten Macht; jener handelt nach der objektiven Norm des Rechts, dieser nach einer Freiheit, welche, weil aller sittlichen Nothwendigkeit entleert, die pure Willkür ist.

Wie kommt Iob zu dieser trostlosen Ansicht? Die Freunde drängen ihn durch ihr Extrem in ein anderes. Sie ihrerseits meinen in der Gerechtigkeit Gottes ein ausreichendes Princip zu haben, um alle Schicksale der Menschen und insbes. das Schicksal Iobs zu erklären. In Bezug auf die Menschenwelt behaupten sie, Elifas indem er sich auf seine Lebenserfahrung und Bildad indem er sich auf die Weisheit des Alterthums beruft, dass die Gottlosen, wenn auch eine Zeit lang glücklich, doch ein Ende mit Schrecken nehmen; mit Bezug auf Iob, dass sein Leiden eine gerechte, obwohl wohlgemeinte Züchtigung Gottes sei. Gegen die eine Behauptung sträubt sich Iobs Lebenserfahrung, gegen die andere empört sich sein Bewusstsein. In der That Iobs Beobachtung ist so richtig als die der Freunde. Denn die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart kennt ebensoviel Beispiele von Strafgerichten, welche plötzlich die Gottlosen auf der Höhe ihres Glücks getroffen haben, als allgemeiner Strafgerichte, denen mit den Schuldigen, die sie verwirkt hatten, auch Schuldlose in Menge erlegen sind. Was aber sein eignes Schicksal betrifft, so kann und soll Iob dasselbe nicht aus dem Gesichtspunkte der göttlichen Gerechtigkeit betrachten. Denn es steht der Satz fest, den wir hier mit Brentius' Worten wiederholen wollen: *quidquid post fidei justificationem pio acciderit, innocenti accidit.*

Wenn nun Iobs Leiden nicht so schwer und sein Glaube nicht so gewaltig erschüttert wäre, so würde er, so wie er einerseits die vielen Spuren gerechten göttlichen Waltens in der Menschenwelt nicht läugnen kann (er läugnet sie auch hier nicht), andererseits über die ebenso zahlreichen Widersprüche menschlicher Schicksale mit der göttlichen Gerechtigkeit dadurch hinwegkommen, dass er sich mit der Unausforschlichkeit der göttlichen Wege beruhigte (eine Beruhigung, die uns freilich durch den Blick

in das Jenseits bedeutend erleichtert wird, obgleich auch schon in der jüngeren Zeit des A. T. auf das letzte Gericht als die Ausgleichung aller dieser Widersprüche verwiesen wird, s. den Schluss des Koheleth). Sein eigen Geschick hätte ihm aber immer unerklärlich bleiben können, ohne dass er deshalb den Blick auf die göttliche Liebe und jenen Asafglauben zu verlieren brauchte, der, wie Luther sagt, durch Zorn und Ungnade zu Gott bricht als durch eitel Dornen, ja durch eitel Spiesse und Schwerter.

Iob ist aber im Zustande der Anfechtung. Er hat keine Erkenntniss des göttlichen Motives und Zweckes seines Leidens, er hat auch nicht den unerschüttert festen Glauben, welcher an Gott nicht irre wird obwohl Gottes Führungen ihm ein Räthsel sind, sondern er wird, wie schon seine erste Rede zeigt c. 3, von Gedanken der Anfechtung geplagt: das Bild des gnädigen Gottes ist ihm zugedeckt, er fühlt nur den göttlichen Zorn und fragt: Warum gibt Gott den Leidenden das Lebenslicht? — ein Zustand, der uns nicht befremden kann, denn wie Luther sagt: „es ist keiner so heilig jemals gewest, der nicht mit diesem *quare quare* warum warum geschiehts wäre geplaget worden." Als nun die Freunde, welche die rechte Lösung des Geheimnisses so wenig wissen als Iob selber, ihn jenes *quare* halber rügen und in den Sätzen: Der Mensch hat keine Gerechtigkeit, die er vor Gott geltend machen könnte, und: Gott beugt das Recht nicht den Schlüssel zum Geheimnisse darzureichen meinen, da steigert sich Iobs Anfechtung, weil ihm weder für sein eignes noch der Menschen Schicksale Gottes Gerechtigkeit ein genügender Erklärungsgrund ist. Er vermag die göttliche Gerechtigkeit, aus welcher die Freunde alle menschlichen Begegnisse erklären zu können meinen, nur als das Recht des Ueberlegenen anzusehen, und wie den Freunden alles Walten Gottes in dem seiner Gerechtigkeit aufgeht, so Iob in dem Walten seiner absoluten Macht, kraft deren alles, was er nur immer thut, Recht sein m u s s. Dieser trostlose Satz treibt Iob zu den unwürdigen Aeusserungen, dass er trotz des Bewusstseins seiner Unschuld immer vor Gott als schuldig erscheinen werde, weil er vor dessen schreckender Majestät verstummen müsse, dass er aber, wenn Gott nur einmal ihm so gegenüberträte, dass er furchtlos reden könnte, sich wohl zu vertheidigen wissen werde (c. 9). Nach diesen Aeusserungen eines Gemüths, dem alles Gefühl göttlicher Liebe entzogen ist, thut er die rührende Bitte: verdamme mich nicht, lass mich wissen, warum du mich befehdest! (10, 1—7). Blickt er zurück, so muss er rühmen was Gott als sein Schöpfer und Hüter bis hieher an ihm gethan (10, 8—12); blickt er aber auf seinen gegenwärtigen Zustand, so sieht er dass Gott von Anfang im Sinne gehabt hat, seinen Zorn an ihm auszulassen, ihm seine Schwachheitssünden zu gedenken und ihn seiner Gerechtigkeit nicht froh werden zu lassen (10, 13—17). Er muss also Gott als Feind ansehen und dieser Gedanke überwältigt den Gedanken an die göttliche Güte. Hat er aber Gott zum Feinde, so kann er mit Recht fragen: warum doch bin ich ins Leben getreten? Und indem er sich wie ein Wurm unter dem Drucke der göttlichen Allgewalt windet, fleht er, dass Gott doch ablassen möge von ihm, ehe er, ohne zurückzukehren, in das Land der Finsterniss dahingehe (10, 18—22).

Brentius bemerkt, dass die Rede Iobs *inferni blasphemias* enthalte, er gibt als Grund dafür an: *non enim in tanto judicii horrore Deum patrem, sed carnificem sentit,* fügt aber auch hinzu, dass in Stellen wie 10, 8—12. der Glaube mitten im Gericht sein Haupt erhebe; denn dass er die Wohlthaten Gottes rühme, das thue er *spiritu fidei*, er würde sie nicht anerkennen, wenn nicht noch eine *fidei scintilla* in ihm nachgeblieben wäre. Das ist richtig. Der Glaubensgrund Iobs bleibt auch in der höchsten Anfechtung und bricht überall durch; man versteht das ganze Buch nicht, wenn man nicht in den Reden Iobs überall diese *fidei scintilla* durchschimmern sieht, mit deren Erlöschen Satans Vorhaben an ihm erreicht wäre. Die Gottes unwürdigen Gedanken, welche Brentius *inferni blasphemias* nennt, gehen nirgends so weit, dass Iob Gott, den er sich als seinen erzürnten Feind vorstellt, als Feind lästerte. Zur Feindschaft Iobs gegen Gott, dem ברך אלהים, kommt es bei Iob trotz der vermeinten Feindschaft Gottes gegen ihn nirgends. Er kehrt Gott nicht den Rücken, sondern ist ihm zugewendet in Gebet. Er ist noch voll Anbetung Gottes, voll Ehrfurcht vor seiner Macht und Majestät, hellen Auges für Gottes grosse wunderbare Thaten in Natur und Menschenwelt, für die Schöpfermacht und die Güte der Vorsehung, die er selbst erfahren. Aber das Räthsel, welches die Freunde noch räthselhafter gemacht haben, hat ihm das Liebesantlitz Gottes mit einer schwarzen Wolke umzogen. Nur mit seiner Machtseite bleibt Gott ihm zugekehrt, jene schwarze Wolke zu zertheilen ist seinem Glauben unmöglich. Da er sonach Gott nur als den Allmächtigen und Zornigen sich gegenüber hat, so geräth sein Gemüth wechselsweise in zwei gleich tragische Zustände. Bald erhebt er sich im Bewusstsein seines guten Rechts, um vor der Majestät Gottes, vor dem er mit seinem guten Recht erliegen muss, wieder zurückzusinken; bald geht sein zuversichtliches Selbstgefühl in der Uebermacht des Schmerzes unter und er legt sich auf flehentliches Bitten. Es ist wahr dass Iob, weil er seine Leiden als göttliches Verdammungsurtheil ansieht, so ungerecht gegen Gott wird, als er Gott ungerecht gegen sich selbst wähnt; aber bedenkt man dass dieser Zustand der Anfechtung ein zurückgezogenes Vorhandensein des Glaubens nicht ausschliesst und dass, wie Baumgarten, Pentat. I, 209., es treffend ausdrückt, das tiefe Geheimniss des Gebets ebendarin besteht, dass die menschliche Persönlichkeit sich angesichts der göttlichen geltend machen kann, so wird man einsehen, dass nur die schwarze Wolke hinweggethan zu werden braucht, so steht Iob dem Gotte der Liebe wieder als der Heilige Gottes gegenüber.

Erste Rede Zophars c. XI.

Schema: 11. 6. 6. 6. 11.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

2 **Soll Schwall von Worten bleiben ohne Antwort**
Und soll etwa ein Mundheld Recht behalten?
3 **Deine Redereien solln die Leute sprachlos machen,**
So dass du höhnest ohne dass dich wer beschämt

4 **Und sagest: Lauter ist meine Lehre,**
Und rein steh' ich da in Deinen Augen?!
5 **Jedoch o dass Eloah reden möchte**
Und öffnen seine Lippen gegen dich
6 **Und verkündigen dir die Geheimnisse der Weisheit,**
Dass sie das Zwiefältige an Bestand —
So wisse dass in Vergessenheit bringt dir Eloah von deiner Schuld.

Nachdem Iob seine lange Rede zu Ende geführt, ergreift Zophar, der dritte und heftigste der Freunde, das Wort; sein Name, wenn man ihn nach dem arab. Esaviten-Namen *el-afsfar* deutet,[1] bed. die Gelbe (*flavedo*) und der Name seines Orts Annehmlichkeit (*amoenitas*). Gleich der Anfang seiner Rede ist leidenschaftlich. Er nennt Iobs Rede רֹב דְּבָרִים einen Wortschwall (ausser hier Spr. 10, 19. Koh. 5, 2) und fragt, ob der unbeantwortet bleiben solle; לֹא יֵעָנֶה *responsum non feret* von נַעֲנָה nicht in der Bed. gedemüthigt werden, sondern beantwortet w. (vom Beter: erhört w. = Antwort empfangen). Er nennt Iob אִישׁ שְׂפָתַיִם einen Saalbader (versch. von איש דברים ein Beredter Ex. 4, 10), der nicht Recht behalten, dem man nicht das letzte Wort lassen dürfe. Auf die Fragen v. 2 folgt eine nun nicht mehr äusserlich bezeichnete, sondern nur an dem Fragaccent erkennbare: deine בַּדִּים grund- und bodenlosen Reden (von בדד = בטא *βαττολογεῖν*) sollen die Leute (מְתִים wie andere archaistische Wörter z. B. תֵּבֵל immer artikellos) doch nicht zum Schweigen bringen, so dass du höhnen darfst, ohne dass dich jemand beschämt d. i. *ad absurdum* führt? וַתִּלְעַג nach Hirz.: Gott, besser Rosenm.: *nos et Deum*, es ist das Höhnen gemeint, welches Zophar aus Iobs langer Rede herausgehört hat, das Höhnen über die Gegner in dem Wahne, dass er Recht habe weil diese schweigen. Die beiden *futt. consec.* v. 3. 4 bezeichnen das wozu das Schweigen des Widerspruchs Iob Anlass wird. Zophar bezieht sich v. 4 nicht auf eigne Worte Iobs zurück, er meint ja, dass man Iob abfertigen müsse, weil er sonst so und so denken und sagen würde: er würde seine Doctrin für tadellos und sich in Verhältniss zu Gott für rein halten. Das nur hier im B. Iob vorkommende Mischle-Wort (ausser Mischle nur noch Dt. 32, 2. Jes. 29, 24) לֶקַח bed. eig. Aneignung, dann was zur Aneignung d. i. zum Lernen sich darbietet: die Lehre (ähnlich wie שמועה das Hören *ἀκοή* und dann die Predigt); man sieht aus dem זך לקחי, welches Zophar Iob in den Mund legt, dass der Streit mehr und mehr die Wendung eines bewussten Principienstreites nimmt. Mit ואולם *verum enim vero* geht Zophar zu dem Wunsche über, dass Gott selber Iob in die Schule nehmen möchte: das wäre seine gründlichste Widerlegung. Auf מי יתן folgt erst der *inf.*, dann *futt.* nach Ges. §. 136, 2. כִּפְלַיִם (nur noch Jes. 40, 2) bed. nicht blos was noch einmal so gross ist, sondern überh. was das Andere weit überbietet. Das weggelassene Subj. des Satzes mit כי ist הִיא, näml. die göttliche Weisheit: dass sie das Doppelte an (לְ hinsichtlich wie z. B. 1 K. 10, 23) Realität (תושיה wie 5, 12. 6, 13 *essentia, substantia*), näml. in Vergleich mit Iobs Schein- und Afterweisheit. Statt fortzufahren: dann würdest du erkennen sagt Zophar, indem er sich in das Herbeigewünschte lebhaft hineindenkt, gebieterisch וְדַע (ein ähnlicher *imper. consec.* oder wie ihn Ew. §. 345[b] nennt, *imper.*

1) s. Abulfeda's *Historia anteislamica ed. Fleischer* p. 168.

futuri wie Gen. 20, 7. 2 S. 21, 3): du müsstest dann erkennen, dass Gott dich bei weitem nicht so straft wie du es verdient hast. Das causative הַשָּׁה (im A. T. nur noch 39, 17) bed. hier *oblivioni dare* und das מִן von מֵעֲוֺנֶךָ ist das partitive.

7 **Kannst du das Wesen Eloahs erreichen**
Und zum Urgrund des Allmächtigen hinabreichen?
8 **Himmelshöhen sinds — was willst du thun?**
Tiefer als die Unterwelt — was kannst du wissen?
9 **Länger als die Erde ist ihr Maass**
Und breiter ist sie denn das Meer.

Irrig übers. die meisten Neuern חֵקֶר Forschung = Erkenntniss und תַּכְלִית Vollkommenheit, was dieses Wort nie bed.; jenes bed. allerdings zunächst in aktivem Sinne Erforschung, dann aber auch in objektivem Sinne das Forschungsobjekt: den „verborgenen Grund" (Ew.), die Tiefe (hier und 38, 16, nach Ew. auch 8, 8 vom tiefen innersten Sinn), dieses bed. die Erreichung des Aeussersten und dann das Aeusserste *πέρας* selbst (26, 10. 28, 3). Mit andern Worten: das Wesen hinter der Erscheinung als Gegenstand des Forschens heisst חקר und das Aeusserste einer Sache d. i. das Ende, ohne welches sich Anfang und Mitte gar nicht verstehen lassen, heisst תכלית. Dem Wesen Gottes lässt sich nachforschen, aber erforschen lässt es sich nicht, und das Ende Gottes ist unerreichbar, denn er ist beides: der Vollendete *absolutus* und der Unendliche *infinitus*. Die femininisch gestellten Aussagen v. 8. 9 gehen auf die göttliche חכמה und führen weiter aus was dort von ihrer allesüberbietenden Realität gesagt ist. Ihre Absolutheit wird, wie Eph. 3, 18 die Absolutheit der Liebe, welche den Rathschluss der Erlösung gefasst hat, nach vier Dimensionen beschrieben. Der auf sie bezügliche Subjectsbegriff הִיא ist hinzuzudenken. Sie ist „Himmelshöhen" (vgl. zu dem *subst. pro adj.* 22, 12), was willst oder kannst du thun, um zu der himmelhohen emporzuklimmen? In 9[b] haben wir nach der LA מִדָּהּ mit *He mappic.* übers., dieses femin. construirte מִדָּה ist verkürzt aus מִדָּתָהּ, wie 5, 13 ערמם aus ערמתם, Sach. 4, 2 גלה aus גלתה und dergleichen synkopirte Formen mehr (s. Psalter 1, 225. 2, 172). Die von der Masora bezeugte LA ist aber מִדָּה mit *He raph.*, wonach das Wort Accus. der nähern Bestimmung zu sein scheint, indess wäre die an sich zulässige Absperrung dieses *acc. relativus* von seinem *regens* durch ein dazwischen gesetztes Wort (vgl. 15, 10) hier wo היא fehlt hart, und מדה scheint also, wie man auch schreibe (da *ah raph.* zuweilen auch erweichte Suffixform ist 31, 22. Ew. §. 94[b]), *mensura ejus* bed. zu müssen. Die göttliche Weisheit ist ihrer Höhe nach schlechthin transscendent, ihrer Tiefe nach unergründlich für darein sich versenkende Forschung, ihrer Länge nach unbegrenzt, ihrer Breite nach unbegreiflich, weit hinausragend über menschliche Begriffe.

10 **Wenn er vorüberfährt und verhaftet**
Und zu Gericht ruft, wer will ihm einreden?
11 **Denn er kennt die Leute der Gewissenlosigkeit**
Und sieht Heillosigkeit, ohne drauf zu merken.
12 **Aber ehe ein Hohlkopf Herz gewinnt,**
Wird ein Waldesel zum Menschen umgeboren.

In יַחֲלֹף ist Gott als solcher gedacht, der sich in selbstgegenwärtigem Walten in Natur- und Menschenwelt (windhauchartig Jes. 21, 1) hin und wieder bewegt. Trifft er da einen Schuldigen und legt er diesen in Verschluss und hält Gericht über ihn, wer will ihn dann (*Waw apod.*) zurückwenden d. i. hemmend eingreifen? Gericht halten heisst הקהיל mit Bezug darauf, dass das alte Gerichtsverfahren öffentlich war und die Urtheilsvollstreckung zum Theil dem Volke oblag 1 K. 21, 9. Ez. 16, 40. 23, 46. Fast möchte man meinen, dass Zophar selbst mit den zwei Andern sich als einen solchen קָהָל ansieht: sie können ihn nicht wider Gott rechtfertigen, da dieser ihn für schuldig erklärt. Gottes Gerichtsverfahren ist summarisch weil untrüglich: er kennt durch und durch מְתֵי שָׁוְא Leute von heuchlerisch maskirter sittlicher Wüste und Leere (s. über den Begriff zu Ps. 26, 4) und sieht (durchschaut) אָוֶן (von der Wurzel *ân* hauchen), sonst Mühsal, bei welchem man keucht, hier in sittlicher Bez. Nichtswürdigkeit ohne jegliche Spur edleren Gehalts und Inhalts. Er weiss und sieht diese sittliche Misère, und braucht gar nicht erst darauf zu reflektiren: *non opus habet*, wie schon Abenezra richtig erklärt, *ut diu consideret* (vgl. den gleichen Ged. 34, 23). Vielfach missgedeutet worden ist v. 12. Gesenius im HW. übers.: doch der Mensch ist hohlköpfig und ohne Verstand — aber das ist gegen den richtigen Fingerzeig der Accentuation, wonach איש נבוב der zusammengehörige Subjektsbegriff ist; besser Olsh.: ein hohler Mensch dagegen ist ohne Herz — aber dazu passt nicht recht das Fut., und wenn man bedenkt, dass auch das *Pi.* nie eigentlich privative Bed., sondern nur zuweilen privativen Sinn hat (wie z. B. סִקֵּל *operam consumere in lapides*, *scil. ejiciendos*), so wird man ein privatives *Ni.* geradezu unmöglich finden müssen. Eigenthümlich Stickel: gegenüber Gott braust der unwissende Mensch auf — aber das ist gegen die offensichtliche Correlation von נבוב und יִלָּבֵב, welche nicht auf den Gegensatz eines Hohlkopfs und eines Trotzkopfs (Böttch.) führt, vielmehr bed. jenes hohl und dieses Herz oder Mark gewinnen (Heidenh. יקנה לב), so dass לב den hohlen Raum ausfüllt. Dieser Correlation genügt einigermaassen Hirz.: der Mann wie ein Hohlkopf hat er Verstand — aber diese Erkl. verstösst, wie die von Ges., gegen die Acc. und gibt ein geschraubtes Witzwort. Weit gefälliger, nicht den Fingerzeig der Acc. vernachlässigend und überdies dem futurischen Ausdruck besser genügend ist die Erkl. derer, welche in v. 12 die heilsame Folge der Zucht göttlicher Gerichte (vgl. Jes. 26, 9) beschrieben finden: der Hohle wird dadurch einsichtig, der Rohe menschlich (so neuerdings Ew. Hlgst. Schlottm.), aber weder schliesst sich v. 12 bei dieser Erkl. an das unmittelbar Vorhergegangene an, noch lässt sich die Sonderbarkeit des gewählten Ausdrucks begreifen. Einen andern Weg schlägt Hupf. ein, indem er bem. *nil dicto facilius et simplicius;* er versteht 12ª nach 12ᵇ: aber der Mann wird beherzt ein hohler d. i. bekommt in seinem Entstehen ein hohles einsichtsloses Herz, und der Mensch wird als Eselsfüllen geboren d. i. so dumm und widerspenstig wie dieses. Dieser Ged. schliesst sich befriedigend an das Vorige, aber auch hier wird נבוב gegen die Acc. als Prädicatsbegriff gefasst, auch hier kommt die Correlation von נבוב und ילבב nicht zu ihrem Rechte und die ganze Aussage

wird wider den Eindruck des futurischen Ausdrucks auf die schlimme Mitgift des Menschen bei seiner Entstehung bezogen. Den rechten Sinn der Aussage scheint uns Oehler erkannt zu haben: aber ein hohler Mann wird so wenig gewitzigt, als je der Waldesel als Mensch geboren, zum Menschen umgeboren wird. Das *Waw* von וְעַיִר ist ebenso wie 5,7. 12, 11 das vergleichungsweise nebeneinander stellende, wie in der emblematischen Spruchform (s. Herzogs RE. 14,696): das Eine wird nicht eher und wird so wenig geschehen als das Andere. Das *Ni.* נוֹלַד, welches Spr. 17,17 als Etwas in die Erscheinung treten bed., streift hier an den Begriff *regenerari;* es bedürfte einer Umgeburt, wenn der Waldesel menschlich werden sollte, einer Umgeburt, die undenkbar ist. Unbändigkeit ist seine Natur, zumal des Waldeselfüllens (עַיִר von عار *fut. i* in der Bed. *vagari, huc illuc discurrere* von dem jungen unsteten wild sich tummelnden Thiere). Ebenso, sagt Zofar, ist das Vacuum eines hohlen Menschen unausfüllbar — ein Seitenhieb auf Iob, der auf Zofar selbst zurückfällt, denn das Dogma der Freunde, welches den einzigen Inhalt ihrer Hohlheit bildet, kann ja freilich ein angefochtenes Herz nicht mit Klarheit und Frieden erfüllen. Die Sonderbarkeit des Ausdrucks ist nun nicht mehr unbegreiflich: Zofar ist der leidenschaftlichste der drei Freunde.

13 **Wirst du aber richten dein Herz**
Und ausbreiten zu Ihm deine Hände —
14 **Sofern Unheil in deiner Hand, thue es fernweg**
Und lass nicht wohnen in deinen Zelten Unrecht —
15 **Ja dann kannst du dein Antlitz erheben sonder Makel**
Und wirst erzgegossen sein ohne zu fürchten.

Die RA הֵכִין לֵב bed. weder das Herz aufrichten (Ew.) noch es festigen (Hirz.), sondern es richten d.i. ihm die rechte Richtung geben Ps. 78,8., näml. die Richtung auf Gott 1 S. 7,3. 2 Chr. 20,33.; sie hat einen selbstständigen Sinn, so dass man weder אֶל־אֵל zu ergänzen noch וּפָרַשְׂתָּ für לִפְרוֹשׂ (nach der Constr. 2 Chr. 30,19) zu nehmen braucht. Die Hände zum Gebet ausbreiten heisst פֵּרֵשׂ (פָּרַשׂ) כַּפַּיִם, nur selten wird ידים statt des malerischeren כפים *palmas h. e. manus supinas* gebraucht. Auf den conditionalen Vordersatz folgt zunächst v. 14 ein gleichfalls conditionaler Zwischensatz, welcher die unerlässliche Bedingung der Gebetserhörung einschaltet; man könnte den Nachsatz auch schon mit הַרְחִיקֵהוּ beginnen: wenn du dein Herz schickest und zu Ihm deine Hände ausbreitest, so thue, sofern Unheil in deiner Hand ist, dieses fernweg, aber der Vordersatz fordert zu seinem Nachsatze eine Verheissung, um so mehr da das *praet.* und *fut.*, welche auf אִם v. 13 folgen, den Werth von *futt. exactis* haben: *si disposueris et extenderis,* wozu der Nachsatz הרחיקהו nicht passt, welcher vielmehr eine Vorbedingung erhörlichen Gebets ausdrückt. Der Nachsatz beginnt mit כִּי־אָז ja dann, wie 8,6. 13,19 vgl. 6,3 mit כִּי עַתָּה ja nun, die begründende Bed. des כי ist beidemal in die bestätigende (vgl. 1 S. 14,44. Ps. 118,10—12. 128,2 und zu Gen. 26,22) übergegangen: dann fürwahr wirst du dein Antlitz erheben können (ohne ferner so bitter klagen zu müssen wie 10,15 f.). sonder Makel d.h. nicht: sonder Körpergebrechen, sondern ohne Makel strafwürdiger Schuld *sceleris et poenae* (Rosenm.), מִן

bed. hier geradezu ohne (Trg. דְּלָא), eig. fern von wie 21,9. 2 S. 1,22. Spr. 20,3. Makelfrei wird er dann aufblicken können und festgegossen sein (מֻצָּק von יָצַק nach Ges. §. 71), *quasi ex aere fusus* (1 K. 7,16), ein solcher, dem Gott nichts weiter anhaben kann.

16 **Denn da wirst du der Mühsal vergessen,**
Wirst wie Wassers das vorüberfloss gedenken.
17 **Und mehr als mittagshelle wird der Lebenspfad;**
Mag es finster sein, es wird wie Morgen werden.
18 **Und du fassest Vertrauen, denn nun ist Hoffnung,**
Und auch, getäuscht, legst du getrost dich nieder
19 **Und lagerst ohne dass wer dich aufschreckt,**
Und es streicheln deine Wange Viele.
20 **Aber die Augen der Frevler verschmachten**
Und alle Zuflucht schwindet ihnen hin
Und ihre Hoffnung ist Seelenverhauchen.

Die überstandene Mühsal wird dann in der Erinnerung spurlos vorübergeflossenem Wasser gleichen (nicht: Wasser das sich verlaufen, wie Olsh. erklärt, was anders vgl. 20,28 mit 2 S. 14,14 ausgedrückt sein würde); כִּי אַתָּה in כִּי עַתָּה zu verwandeln (Hirz.) ist unnöthig, אתה verstärkt wie v. 13 den applicativen Charakter dieses Redeschlusses. Das Leben (חֶלֶד, von חָלַד schleichen, schlüpfen d. i. unvermerkt vergehen,[1] wie *αἰών* bald Lebenszeit Ps. 39,6 bald Welt Ps. 49,2., hier in ersterem Sinne), an dessen Ende du schon zu sein glaubtest und das für dich in grausige Finsterniss auslief, wird dir erstehen (יקום mit *Munach* auf *ult.* wie 31,14., nicht *penult.*) heller als der Mittag (מִן mehr als d. h. hier: heller als, wie z. B. Mi. 7,4 stachelichter als) und mag es noch so finster sein, es wird wie Morgen werden. So ist תָּעֻפָה zu fassen. Es kann nicht Subst. sein, denn es hat den Ton auf *penult.*, als Subst. müsste es תְּעוּפָה (n. d. F. תְּעוּדָה, תְּקוּמָה u. dgl.) vocalisirt sein. Es ist eins der wenigen Beispiele des paragogisch verstärkten Voluntativs der 3 *pers.* wie Ps. 20,4. Jes. 5,19.[2] Ges. §. 48,3; die cohortative Futurform ist mit oder ohne אִם (s. zu Ps. 73,16) im hypothetischen Vordersatze beliebt Ges. §. 128,1. Also: mag es dunkel werden (wonach richtig mit *Rebia mugrasch* accentuirt ist), von עוּף sich umhüllen, dunkeln (wovon עֵפָתָה 10,22), nicht: magst du dunkel werden (Schlottm.); die *femm.* sind neutrisch gemeint, wie תַּמְטִיר es regnet Am. 4,7., חָשְׁכָה es wird finster Mi. 3,6. Ges. §. 137,3. Auf das *fut.* folgen in v. 18 *perff. consecutiva*: und du wirst Vertrauen fassen, denn es ist Grund der Hoffnung für dich da; יֵשׁ mit Nachdruck von wirklichem und beständigem Sein. Auch וְחָפַרְתָּ ist *perf. consec.* und mit Recht als solches accentuirt. Wäre zu erkl.: *et si erubueris pudore tranquille cubabis*, so müsste וחפרת den Ton auf *penult.* haben, denn es wäre *perf. hypotheticum*. Aber so sehr

1) s. Hupfeld zu Ps 17,14. und dagegen Böttcher *infer.* § 275 s., welcher von חלד in der Bed. einwühlen ausgehend übers.: „glanzvoller denn Mittag erhebt sich der Moder." Aber wie man auch über den Grundbegriff von חָלַד urtheilen möge — diese Bed. von חֶלֶד ist erdichtet.

2) In andern Fällen, wie תָּרֹנָּה Spr. 1,20. 8,3 und וַתַּעְגְּבָה Ez 23,20., ist das *ah* nicht das cohortative, sondern entweder bedeutungslose Paragoge oder (so dass das Fut. doppelte Geschlechtsbezeichnung hat) Femininendung, wie offenbar 22,21., wo das *ah* mitflektirt ist.

der anscheinende Gegensatz von וחפרת und לבטח (vgl. 6,20) diese Erkl. zu empfehlen scheint, so ist sie doch deshalb unzulässig, weil sie eine Trübung in die Verheissung bringt: gesetzt auch dass du in dieser oder jener Aussicht beschämt werden solltest. Fasst man dagegen חפר in der Bed. *scrutari*, in welcher es unserem Dichter geläufig ist 3,21. 39,29. (nicht mit Böttch., welcher Koh. 5,11 vergleicht, in der Bed. *fodere* = Feldarbeit thun, in welcher es nicht gebräuchlich), so fällt jene Trübung weg und die Accentuation bleibt in ihrem Rechte: und du wirst spähen (d. i. dein Hauswesen durchsuchen, was 5,24 וּפָקַדְתָּ heisst), wirst getrost dich niederlegen (deshalb näml. weil du Alles in gutem, keine Besorgniss erregendem Stande findest). Diese in Gott ruhende Sicherheit vor aller Gefährdung der Person und des Eigenthums wird 19ª durch das Bild vom friedlichen Lagern einer Heerde ausgedrückt, welches sich an Lev. 26,6 anlehnt und bei den Propheten sich öfter (Jes. 17,1. Zeph. 3,13) wörtlich so wiederholt. Die Verheissungen Zophars gipfeln in weithin ehrfurchtgebietender und vertrauenerweckender Hoheit: *et mulcebunt faciem tuam multi;* חִלָּה פְנֵי sich in demüthigem Flehen an jemand anschmiegen, gewöhnlich an Gott, seltener wie hier und Ps. 45,13. Spr. 19,6 an hochgestellte Menschen. Welches dagegen der Frevler Endgeschick ist, sagt v. 20. Ueberall redet hier Zophar in den gewähltesten Ausdrücken psalmisch-prophetischen Styls: כָּלָה sonst häufig von den sehnsüchtig schmachtenden, hier und 17,5 von den in ungestillter Sehnsucht verschmachtenden Augen; מְנֻסָם (aram. מְנוּסוֹן) poetisch für מָנוֹס; מַפַּח נֶפֶשׁ nach der RA נָפַח נֶפֶשׁ er haucht seine Seele aus Jer. 15,9 vgl. Iob 31,39. Der Sinn ist nicht, dass der Tod ihre einzige Hoffnung, sondern dass alles was sie hoffen unerfüllt bleibt, Aushauchen der Seele — das ists worin endlich alle ihre getäuschten Hoffnungen sich auflösen.

Dass Zophar im Sinne des Dichters der jüngste der drei Redner ist, das lässt sich daraus schliessen, dass er ihn, obwohl den leidenschaftlichsten von allen, zuletzt das Wort nehmen lässt. Zophar zeigt sich noch in höherem Grade als die andern beiden völlig unfähig, Iob zurechtzuhelfen. Sein Standpunkt ist der der beiden Andern, er sieht wie diese Gottes vergeltende Gerechtigkeit als das Princip an, wovon alles göttliche Walten in der Menschenwelt ausgeht und worauf es zurückzuführen ist, und zwar voraussetzungsweise selbst da, wo der Sachverhalt uns undurchdringlich dunkel ist. Bei dieser dogmatischen Beschränktheit lässt sich leicht erklären, warum die Reden der Freunde gegen die Iobs verhältnissmässig so kurz sind. Jener Eine *locus communis* ist das einzige Thema, das sie in immer neuen Variationen wiederholen, während Iob an seinem Herzen, welches durch unmittelbare Erlebnisse in die äusserste Erregung versetzt ist, einen unerschöpflichen Gedankenquell hat. Ehe die gegenwärtigen Leidensschickungen über Iob kamen, genoss er des Friedens der Gottseligkeit und alle seine Gedanken und Gefühle standen unter der Zucht des erfahrungsgewissen Bewusstseins, dass Gott sich bekenne zu denen die ihn fürchten; jetzt aber ist der bisher von der Gnade niedergehaltene Naturgrund in ihm entfesselt, die Mächte des Zweifels, des Misstrauens, der Ungeduld und des Verzagens sind daraus emporgestiegen, sein inne-

res Leben ist in anarchische Kämpfe gerathen, sein zeither befriedetes und wohlgeordnetes Gemüth ist in ein wildes chaotisches Durcheinander aufgelöst und ebendeshalb sind seine Reden gegen die der Freunde wie tosende Katarakte gegen kleinere umuferte Wasser. Aber in jenem Chaos liegen doch die Elemente einer neuen Schöpfung; die schroffe Stabilität, mit welcher die Freunde an ihrem Einen Lehrsatz festhalten, gibt dazu nur den Anstoss — geboren wird die neue Wahrheit, des Räthsels Lösung aus dem inneren Kampfe Iobs, aus dem er, obwohl nicht ohne Wunden, doch als Sieger hervorgehen soll.

Wenn also Zophar in den Reden Iobs, welche der unwillkürliche Ausdruck schwerer Anfechtung sind, einen Schwall von Worten sieht, so zeigt er dass er auf der stolzen Höhe seines beschränkten Dogma's jenen Zustand des Gemüthslebens gar nicht versteht, und wenn er Iob vorrückt dass wer viel zu schwatzen wisse deshalb noch nicht Recht habe, so ist das zwar ein an sich wahrer Satz, aber seine Anwendung auf Iob geht von der lieblosesten ungeistlichsten Verkennung des leidenden Freundes aus, er sieht in dem schwer Angefochtenen, der nach Trost ringt und den falschen Trost zurückweist, weil dieser den Knoten zerhaut statt ihn zu lösen, einen rechthaberischen Disputanten. Er ist in seinem Wahne, den Schlüssel zum Geheimniss zu besitzen, so verblendet, dass er Iob indirekt den gehässigen Vorwurf eines unverbesserlichen איש נבוב macht. Als ob da Hohlheit wäre wo ein Herz ist, welches wie Metall im Feuer des Schmelztiegels siedet! Und als ob das Dogma der Freunde, welches den einzigen Inhalt ihrer Hohlheit bildet, ein angefochtenes Herz mit Klarheit und Frieden auszufüllen vermöchte!

Ist denn das Dogma der Freunde so lautere Lehre (לקח־זך) als nach Zophars Aussage Iob für sich in Anspruch nimmt? Auf Zophars Seite wird behauptet, Gott handle überall nach Gerechtigkeit, und Iob behauptet, Gott handle nicht überall nach Gerechtigkeit. Der Satz der Freunde ist in der Ausschliesslichkeit, mit der sie ihn geltend machen, falsch; die Folgerung, die sich ihnen daraus aufzwingt, zeugt von der Falschheit der Prämisse: sie müssen Iob verurtheilen und also ungerecht werden, um Gottes Gerechtigkeit zu retten. Iobs Satz dagegen ist wahr, aber er steht so halt- und zusammenhangslos da, dass er alle Augenblicke umstürzen und sich in eine Lüge umwandeln kann. Denn dass Gott nicht überall als der Gerechte handele, ist Wahrheit, aber dass er zuweilen als Ungerechter handele ist Gotteslästerung. Zwischen jener Wahrheit und dieser Gotteslästerung hängt Iob in der Schwebe. Denn dass Gott an ihm nicht als der Gerechte handle, dafür zeugt ihm das unerschütterliche Bewusstsein seiner Unschuld; soll er also annehmen, dass Gott als Ungerechter an ihm handele? Vor dieser blasphemen Kehrseite seines Satzes flüchtet sich Iob in die absolute göttliche Macht, die auch das was nach klarstem menschlichen Bewusstsein Ungerechtigkeit ist zu Gerechtigkeit macht. Das ist der schwache Faden, an dem Iobs Frömmigkeit hängt. Wäre dieser zerschnitten, so wäre es mit ihm aus. Die Freunde thun das Ihrige um ihn zu zerschneiden. Zofars Rede ist wie ein Schwerthieb auf ihn.

Denn während Elifas und Bildad noch mit schonender Milde Iobs

Leiden mehr als Züchtigung denn als Strafe bezeichnen, geht Zophar keck heraus und fordert von Iob, dass er als Gottgestrafter sich demüthige. Von Sünden Iobs, welche die göttliche Strafgerechtigkeit herausgefordert hätten, weiss Zophar so wenig als Iob selber. Aber er wünscht, dass Gott dem Undemüthigen einmal einen Einblick in seine unendliche Weisheit gewähren wollte — da würde er seine Thorheit erkennen und einsehen, dass Gott ihn nicht nur nicht ungerechterweise strafe, sondern auch ein gut Theil Schuld ungestraft hingehen lasse. Iob solle sich also reuig zu Gott wenden und, um erhört zu werden, das Unrecht, welches seines Leidens Ursache ist, von sich hinwegthun. Dann werde sein hoffnungsloser Zustand wieder ein hoffnungsreicher werden, während hoffnungsloser Untergang das Ende der Frevler ist. Ewald bemerkt treffend, dass so sogar das verheissende Endwort in der Freunde Reden immer zweideutiger wird. „Elifas hängte kaum eine geringe Warnung an, Blidad mischt schon das Gegenbild kurz ein, Ssofar hängt ein Wort an, welches schon ganz wie ein Vorposten erscheint zu dem Heere ähnlicher harter Drohworte c. 15. 18. 20."

Welchen Eindruck wird dieses schroffe Entgegentreten Zophars auf Iob machen? Iob soll sich als bestrafter Sünder, der lange noch nicht nach dem Maasse seiner Schuld gestraft ist, demüthigen, und doch weiss er sich, obwohl er seine Schwachheitssünden nicht läugnen mag, als einen Gerechten, der bei Gott in Gnaden stand und also nicht Gegenstand seiner Bestrafung werden konnte. Brentius macht hier die feine Bemerkung: *videntur et Sophar et reliqui amici Hiob prorsus ignorare quid sit aut efficiat Evangelion et fides in promissionem Dei; sic argumentantur contra Hiobem, quasi nullus unquam possit coram Deo fide justificari.* Der Ausdruck ist nur zu neutestamentlich, aber es ist wahr, dass die Freunde gar nichts von dem Stande eines wahren Gerechten wissen, über den das Gesetz mit seinem Fluche oder die göttliche Strafgerechtigkeit mit ihrer Vergeltung keine Gewalt hat. Die Auffassung des Leidens, welche dieser Erkenntniss entspricht, ist ihnen fremd und ist eben das an Iob sich entwickelnde Resultat des Drama's, die Idee welche unter den tragischen Wehen desselben geboren wird. Iob selbst weiss die Lösung nicht, aber er befindet sich in dem mitleiderregenden Nichtwissen der Anfechtung, die Freunde in dem abstossenden Nichtwissen platter Verständigkeit. Wenn Zophar somit wünscht, dass Gott dem Iob Einsicht in seine unendliche Weisheit geben wolle, so ist es zwar wahr, dass Iob dessen dringend bedarf, aber es ist stolzer Selbstbetrug dass Zophar sich dessen nicht gleich bedürftig hält. Denn diese Weisheit, die Iobs Leiden beschlossen hat, ist auch ihm zugedeckt. Und doch behandelt er das Leiden des Freundes nicht als göttliches Geheimniss. Er erklärt es aus Gottes vergeltender Gerechtigkeit. Indem er aber so das Geheimniss erklären will, zerstört er es und zerstört wo möglich den schwachen Faden, an dem Iobs Glaube hängt. Denn soll Iob sein Leiden als gerechte göttliche Vergeltung ansehen, so kann er gerade dann an Gott den Gerechten nicht mehr glauben.

Die dritte Antwort Iobs c. XII—XIV.

Schema: 5.8.8.6.6.10.8. | 4.8.10.10.6.6.6.7. | 6.7.7.7.10.7.6.

[Da hob Iob an und sprach:]

12, 2 **Wahrlich ja ihr seid die Menschheit**
Und mit euch stirbt die Weisheit aus!
3 **Auch ich habe ein Herz wie ihr;**
Ich stehe nicht hinter euch zurück,
Und wem wär dergleichen unbewusst?

Das mit כִּי אָמְנָם wahrlich ja (versch. von כִּי אָמְנָם denn wahrlich 36,4., ähnlich wie הִנֵּה כִּי siehe traun Ps. 128,4) bekräftigte Zugeständniss ist ironisch gemeint: ihr seid nicht blos einzelne Leute, sondern das Volk = Menschenvolk (עָם wie Jes. 40,7. 42,5), so dass aller menschliche Verstand in euch beschlossen und sonst gar keiner zu finden ist und wenn ihr einmal sterbt als ausgestorben zu gelten hat. Richtig LXX *μὴ ὑμεῖς ἐστὲ ἄνθρωποι μόνοι* (nach der LA in *Cod. Alex.*); Er hat auch ein Herz wie sie, ist also nicht hohl נבוב 11,12. Herz ist wie 34,10 vgl. נלבב 11,12 s. v. a. *νοῦς, διάνοια*, Ewalds Uebers.: „auch ich hab' Kopf eben wie ihr" (verhältnissmässig besser wäre „Hirn") ist abendländisch, modern und unbiblisch (s. den Abschn. „Herz und Haupt" Psychol. IV §. 12). Er steht ihnen nicht nach, נָפַל מִן wie 13,2 eig. jemandem entfallen, gegen ihn abfallen; מִן ist nicht das comparative (Ew.). Nicht schlecht Oetinger: ich darf mich nicht vor euch verkriechen. Wem wohnte nicht ein Wissen um dergleichen Dinge bei, wie die welche sie ihm, indem sie sich zu Vertheidigern Gottes aufwerfen, entgegengehalten haben! הָיָה אִתִּי ist s. v. a. יְדַעְתִּי *σύνοιδα* Jes. 59,12.

4 **Ein Spott dem eignen Freunde muss ich sein,**
Der ich zu Eloah rief und den er erhörte;
Ein Spott — der Gerechte, Fromme.
5 **Dem Missgeschick Verachtung nach des Glücklichen Deuchten,**
Sie steht bereit für die so wankenden Fusses.
6 **Ruhig bleiben Zelte der Verwüster**
Und wohlig ists Trotzbietenden Gotte,
Dem der Eloah nimmt in seine Faust.

Die Synallage לְרֵעֵהוּ für לְרֵעִי ist bei weitem nicht so hart wie viele andere: Gelächter dem eignen Freunde, vgl. Jes. 2,8 das Gemächt eigner Hände (ידיו) beten sie an. „Ein Rufender zu Eloah (לֶאֱלוֹהַּ, wofür 36,2 in MSS. לֶאלוֹהַּ) und er erhörte ihn" ist Apposition des Subjectsbegriffs; desgleichen צדיק תמים, welches nach Spr. 11,5 zu erklären, צדיק (von צדק صدق hart, fest, straff, gerade s.) ist wer in seinem Handeln sich streng und genau nach Gottes Willen richtet, תמים wer allseitig und heuchellos so gesinnt ist, wie es sein soll, mit Einem Worte: der Charakterreine. Das folg. לַפִּיד fassen die meisten Alten (Trg. Vulg. Lth.) in der Bed. Fackel. Danach erklärt z. B. Levi b. Gerson: „Nach der Ansicht des Glücklichen und fleischlich Sichern ist der, welcher zu Wankungen des Fusses bereit d. i. nahe daran ist zu fallen, wie eine Feuerfackel, welche sich und Anderes wenn es ihr sich nähert verdirbt, und deshalb hält man sich ferne von ihm, aber noch mehr als das: er ist ein Gegenstand der Ver-

achtung in ihren Augen." An und für sich würde Iob nicht unpassend von sich sagen, er sei wie eine verachtete weggeworfene Fackel (vgl. das ähnliche Bild Jes. 14, 19 wie ein mit Widerwillen weggeworfener Zweig) nach der Meinung der Glücklichen; auch würde sich 5^b passend anschliessen, wenn לְמוֹעֲדֵי sich von einem Subst. מֹעַד *vacillatio* herleiten liesse, aber weder der Sprachgebrauch noch die *scriptio plena* (wonach Hier. *tempus statutum* übers. und also an die מועדים Wallfahrtsfestzeiten, die nachbiblisch auch רְגָלִים heissen, gedacht hat) noch die Vocalisation (statt welcher מַעֲדֵי zu erwarten wäre) sind dem günstig; מועדי רגל bed. *vacillantes pede* solche deren Wohlstand erschüttert ist und die sich in Gefahr nahen gänzlichen Sturzes befinden. Man fasse also wie Abenezra und die hier erfreulich znsammenstimmenden neuern Ausll. לפיד als zusammengesetzt aus ל und פִּיד, einem gerade dem B. Iob (30, 24. 31, 29) mit Mischle (24, 22) gemeinsamen Worte, welches von den jüd. Lexikographen seiner Bildung und Bed. nach mit כִּיד (21, 20) und אֵיד verglichen wird und viell. urspr. Auflösung (vgl. פרח), Hingang (syr. *f'jodo* Entkommen, ar. *faid* Sterben) und Hinfall, dann überh. Unfall, Unglück bed.: dem Unglück (gebührt) Verachtung nach den Gedanken oder: nach dem Denken, Meinen des Glücklichen; die Vocalisation schwankt zwischen לְעַשְׁתּוֹת und dem bezeugteren לְעַשְׁתּוּת, wonach Parchon die Nn. עַבְדוּת und מַרְדוּת vergleicht; das ת hat, wie das ד in letzterem, *Dag. lene*, indem die Punktation hierin nicht ganz consequent ist oder zur Zeit noch unbekannten Gesetzen (vgl. Ges. §. 21 Anm. 2) folgt. Nun schliesst sich 5^b unanstössig an: bereit (auf בוז bezüglich) für Fusswankende, d. i. solchen steht Verachtung sicher bevor, sie ist für sie bereit und fertig, נָכוֹן ἕτοιμος wie Ex. 34, 2. Während so der Unglückliche trotz seiner Unschuld nur Verachtung zu gewärtigen hat, bleiben in Wohlergehen Zelte d. i. Wohnung, Leute und Besitzthum solchen welche Andere gewaltthätig, räuberisch, eroberungssüchtig gefährden; יִשְׁלָיוּ für יִשְׁלוּ, ein nicht blos in Pausa (Ps. 36, 8 vgl. Dt. 32, 37) und bei grössern Distinctiven (Num. 24, 6. Ps. 122, 6), sondern auch ausser solchen Tonstellen (Ps. 36, 9. 57, 2. 73, 2) übliche pathetische Form. Ueber אֹהָלִים statt אֳהָלִים s. Ges. §. 93, 6, 3. Auf den Verbalsatz 6^a folgt 6^b ein Nominalsatz; בַּטֻּחוֹת ist abstraktes *pluralet.* von בַּטּוּחַ vollkommen sicher, also: sorgloseste Sicherheit ist solchen welche Gott provociren (LXX παροργίζοντι),[1] worauf individualisirend fortgefahren wird: dem der eingehen macht Eloah in seine Hand. Wesentlich richtig erklärt schon Seb. Schmid: *qui Deum in manu fert h. e. qui manum aut potentiam suam pro Deo habet et licitum sibi putat quodlibet*, vgl. Hab. 1, 11: „diese seine Kraft wird ihm zum Gotte" d. h. er vergöttert seine eigne Kraft, er setzt diese an die Stelle Gottes. Aber הֵבִיא bed. in dieser Verbindung mit לְיָדוֹ (nicht בידו) weder tragen noch führen (Ges., welcher Ps. 74, 5 vergleicht, wo aber הביא eingehn machen = auf etwas ein- oder losschlagen bed.); man muss übers.: der welcher eingehn macht Eloah in seine Hand, bei welcher Uebers. zu Tage tritt, dass nicht von Vergötterung der Hand oder Faust selbst, son-

1) Luther fasst בטחות als Adverbialbestimmung zu מרגיזי: *und toben wider Gott thürstiglich* (s. Vilmar, Pastoraltheolog. Blätter 1861 S. 110—112) nach Vulg. *et audacter provocant Deum.*

dern des in die Hand Genommenen die Rede ist; dieses in die Hand Genommene ist aber nicht ein Götzenbild (AE.), sondern das Schwert, also: dem welcher in Lemechs Weise bei der eisernen Schutz- und Trutzwaffe, die er in seine Hand nimmt, keines anderen Gottes zu bedürfen meint.

7 Aber so frage doch nur das Vieh — es wird dichs lehren,
Und die Vögel des Himmels — sie werden dirs kund thun,
8 Oder blicke sinnend zu Boden — er wird dichs lehren
Und erzählen werden dirs die Fische des Meeres:
9 Wer erkennte nicht an diesem allen,
Dass die Hand Jehova's dies gemacht hat,
10 In dessen Hand die Seelen alles Lebendigen
Und der Odem aller Menschenleiber?!

Man verschiebt den Sinn der ganzen Strophe, wenn man זֹאת v. 9 mit Ew. auf das „Verhängen von tiefen Leiden und Schmerzen" und demgemäss was vorhergeht auf das auf Gott als Urheber zurückgehende Seufzen der Creatur bez. Da, wie ein Blick auf das Folgende zeigt, Iob weiterhin Gott als Weltregierer preist, so lässt sich erwarten, dass hier von Gott dem Weltschöpfer und Welterhalter die Rede sei, wonach auch die Worte lauten; den Zweck dieses hymnischen Bekenntnisses spricht Iob v. 2 f. 13, 1 f. selbst aus: er will den Freunden zeigen, dass die Allerhabenheit Gottes, unter welche er nach ihrer Forderung sich bussfertig beugen soll, ihm nicht minder wie ihnen wohlbekannt ist, und zu diesem Thema geht er mit וְאוּלָם *verum enim vero* über, indem diese seine dritte Antwort in folgender Gedankenbewegung anhebt: Die Erkenntniss, mit der ihr euch brüstet, besitze ich auch; zwar bin ich euch, die ihr das Leiden des Frommen so wenig als das Glück der Gottlosen zu würdigen versteht, ein Gegenstand höhnischer Verachtung, jedoch was ihr wisst weiss ich auch: frage nur etc. Bildad hatte sich für die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung auf die Sprüche der Altvordern berufen, welche im Verh. zu uns die Erfahrung einer langen Vergangenheit für sich haben; Iob beruft sich hier für die Absolutheit des göttlichen Waltens auf die Creaturen: diese Strophe ist formell das Seitenstück zu 8, 8—10 in der Rede Bildads und gewissermassen auch zu 11, 7—9 in der Rede Zophars: die menschliches Wissen und Vermögen unendlich überragende Allwirksamkeit Gottes ist die fortwährende Predigt aller Geschöpfe, sie alle verkündigen die Allmacht und Weisheit ihres Schöpfers. Auf den Plur. בְּהֵמוֹת zurück bezüglich folgt der Sing. des Verbi, wofür Gen. 49, 22 das bei den alten Ausll. beliebteste Beispiel ist Ges. §. 146, 3. Auf das Sammelwort עוֹף dagegen könnte das V. nach Ges. §. 146, 1 im Plur. folgen, welcher aber nur 8[b] steht, weil das V. seinem Subj. da vorausgeht, nicht nachfolgt. Nach der Regel Ges. §. 128, 2 folgt dem Imper. das Fut. in Jussivform. Mitten in dieser Aufzählung der Creaturen scheint שִׂיחַ substantivisch die Pflanzen zu bed., zumal da شيح noch jetzt in der Umgebung des alten Wohnsitzes Iobs Name der allbekanntesten Steppenpflanze ist, in deren Schatten sich selbst in heisser Jahreszeit eine dürftige Vegetation erhält (s. zu 30, 4 ff.). Aber 1) ist שִׂיחַ als Subst. *gen. masc.* Gen. 2, 5.; 2) müsste es statt לָאָרֶץ,

um die auf der Erde befindliche oder in der Erde haftende Pflanze zu bez., על־הארץ oder בארץ heissen; 3) müsste die Stellung, welche den Pflanzen zwischen Vögeln und Fischen gegeben wird, befremden. Man fasse also שִׂיחַ als Imper.: sprich zur Erde (LXX Trg. Vulg. und die Meisten) oder, was ich vorziehe, da die aram. Construction סַח לו narravit ei im Hebr. sonst nicht vorkommt (obschon *implicite* viell. Spr. 6,22 תשיחך = תשיח לך *fabulabitur* oder *confabulabitur tibi*), in prägnantem Ausdruck: sinne d. i. blicke sinnend zur Erde (Ew.), indem שׂוּחַ (שִׂיחַ), wie הָגָה, die Bedd. stiller oder lauter nachdenklicher Beschäftigung mit einem Gegenstand in sich vereinigt. Die Aufforderung lenkt die Aufmerksamkeit nicht auf die Erde als solche, sondern auf die dort am Boden sich regenden kleineren Thiere, welche der Schöpfungsbericht in den Sammelnamen רֶמֶשׂ syn. שֶׁרֶץ (Kriechthiere) zusammenfasst. Alle diese Geschöpfe, obwohl vernunft- und sprachlos, reden doch eine für jeden vernünftigen Menschen vernehmliche Sprache. Irrig übers. Renan nach Ew.: *qui ne sait parmi tous ces êtres*. Ein Wissen besitzen diese selbst nicht, aber sie reichen Wissen dar, sie sind Erkenntnissmittel, בְּ bei יָדַע wie Gen. 15,8. 42,33 u. ö. Alle die genannten Geschöpfe übermitteln, vermitteln uns die Erkenntniss, dass die Hand Jehova's gemacht hat זאת die Gesammtheit dessen was uns umgibt, *τὸ βλεπόμενον* Hebr. 11,3. Ebenso wird im Indischen *idam* und Jes. 66,2. Jer. 14,22 כָּל־אֵלֶּה von dem uns rings umgebenden Kosmos gebraucht. In Gottes Hand d. i. in seiner Macht, weil sein Gemächt, sind die Seelen alles Lebendigen und der Geist (der unmittelbar aus Gott hervorgegangene) aller Menschenleiber; alles niedere und höhere Leben urständet und hat Bestand in Ihm. איש ist das Individuum und in diesem Zus., in welchem נֶפֶשׁ und רוּחַ (= נְשָׁמָה) gewiss nicht unabsichtlich gerade so vertheilt sind, der einzelne Mensch. Die gesammte Creatur ist eine Erkenntnissschule und der Mensch ist der Erkennende. Die Erkenntniss drängt sich auf: *quis non cognoverit*. Diesen subjunctiven Sinn hat das Perf. auch sonst in Fragsätzen z. B. Ps. 11,3., s. zu Gen. 21,7. Dass dem Dichter hier einmal der Gottesname יהוה unterläuft, ist daraus zu erklären, dass die RA יד ה׳ עשתה זאת eine sprichwörtlich übliche war, vgl. Jes. 41,20. 66,2. Nun kommt Iob auf die Sprüche der Väter zu sprechen, auf die ihm von Bildad entgegengehaltene Autorität der Ueberlieferung.

11 Soll nicht das Ohr die Sprüche prüfen,
So wie der Gaumen sich Speise kostet?
12 Unter den Greisen ist Weisheit
Und langes Leben gibt Verständniss.
13 Bei Ihm ist Weisheit und Stärke,
Sein ist Rath und Verständniss.

Die Sprüche (מִלִּין 8,10 vgl. 5,27) der Alten — meint v. 11 — sind nicht ungeprüft hinzunehmen; das ו von וְחֵךְ ist *Waw adaequationis* wie 5,7. 11,12., also s. v. a. *quemadmodum*, es stellt Analoges vergleichungsweise zusammen: das Ohr — welches hier als geistiges *αἰσθητήριον* (Hebr. 5, 14) gemeint ist — hat die Aufgabe, prüfend die probehaltigen Sprüche herauszufinden, wie der Gaumen kostend die schmackhaften und zuträglichen Speisen, was andeutungsweise der *dat. commodi* לוֹ besagt. Insoweit

erkennt auch Iob die Autorität der Ueberlieferung an. Allerdings — setzt er v. 12 hinzu — ist Weisheit von Greisen zu erwarten und Lebenslänge ist Verständniss d. h. es ist in und mit ihr gegeben. Man kann in dieser Weise אֹרֶךְ יָמִים als Subj. fassen (Ew. Olsh.), aber auch mit den alten Uebers. und Ausll. בְּ herübernehmen: ἐν δὲ πολλῷ βίῳ ἐπιστήμη (LXX). Wir ziehen das Erstere als das Nächstliegende vor: langes Leben ist eine Schule des Verständnisses. Aber — in diesem Gegens. steht dazu der noch zu dieser Str. gehörige v. 13 — der höchste Inhaber der Weisheit wie der Macht ist Gott. Ew. flickt hinter v. 12 zwei selbstgemachte Zweizeiler ein, welche nach seiner Meinung der Zus. und auch „der Bau der Wenden“ fordere; wir bedürfen aber dieser Interpolation hier so wenig als hinter 6, 14ᵇ. Das mit Nachdruck vorausgestellte עִמּוֹ und לוֹ führt offenbar einen Gegensatz ein, und dass der Eine, welcher den vielen erfahrungsreichen Menschen entgegengesetzt wird, Gott ist, versteht sich aus dem Gegensatze von selbst. Bei den Alten, obwohl ihre Aussprüche nicht ohne weiteres auf Treu und Glauben hinzunehmen sind, findet sich Weisheit, Gott aber hat sie als persönliche Eigenschaft zu eigen und zwar, wie die superlativische Synonymen-Häufung besagt, in absoluter Weise d. i. allseitigst und maasslos: חָכְמָה welche die Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins erkennt, עֵצָה welche nie um die besten Wege zur Erreichung ihrer Ziele verlegen ist, תְּבוּנָה welche Wahres und Falsches, Heilsames und Verderbliches gründlich zu durchschauen und zu unterscheiden weiss (vgl. 1 K. 3, 9), und dazu גְּבוּרָה welche die Pläne, Rathschlüsse, Entscheidungen dieser Allweisheit unbehindert und unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Im Folgenden schildert nun Iob nach Selbstbeobachtung und Ueberlieferung (13, 1), wie Gott in der Menschen- und Naturwelt sich als den unergründlich Weisen und unwiderstehlich Mächtigen bethätigt.

14 Sieh er reisst nieder und man kann nicht aufbaun,
Er kerkert jemand ein und man kann nicht aufthun.
15 Sieh er bändigt die Wasser und sie vertrocknen,
Und er lässt sie los und sie kehren das Land um.
16 Bei ihm ist Macht und Wesenhaftigkeit,
Sein sind Irrende und Irreleiter.

Gott ist allmächtig und Alles ihm gegenüber ohnmächtig. Reisst er nieder (irgend welchen Bau), so kanns nicht wieder aufgebaut werden; schliesst er über jemanden (näml. den Kerker, wie etwa eine Cisterne oben mit einem Steine Thren. 3, 53 vgl. Jer. 38, 6., עַל mit Bezug auf die Tiefe des Verliesses statt des sonst üblichen בְּעַד), so kann es (das oberhalb Verschlossene) nicht wieder geöffnet werden. Desgleichen verfügt er nach Willkür, wenn er ein Land strafen will, über die Elemente, indem er Dürre oder Ueberschwemmung herbeiführt; יַעְצֹר *coercet*, nach masorethisch correkter Schreibung יַעְצֹּר mit dagessirtem צ, damit in der Aussprache zwischen der Form *j'a-fsor* und *jaa'fsor* (יַעֲצֹר) gehörig unterschieden werde;[1] וְיִבְשׁוּ (wofür Abulwalid וְיִבָּשׁוּ) ist defektive Schreibung nach Ges.

1) s. meinen Bericht über Bär's Psalter-Ausgabe, Luth. Zeitschr. 1863, 3 und vgl. Keil zu Lev. 4, 13 (I, 2 S. 36 dieses Comm. über das A. T.).

§. 69, 3, 3.; die Form וַיַּהַפְכוּ bildet mit dem ebenso vocalisirten *fut. cons.* 1 S. 25, 12 ein von der Masora bemerktes Paar (זוג׳). Unter der Gotte zugesprochenen תּוּשִׁיָּה ist auch hier im Gegens. zu allem Scheinbaren das wahrhaft Seiende, das Reelle, das Objektive, das auf objektiver wesenhafter Basis ruhende Wissen zu verstehen, so dass also 16ª und 13ª sich dem Sinne nach decken, denn auch חָכְמָה ist seiner urbegrifflichen Bed. nach Dichtheit, Tüchtigkeit, Gediegenheit ähnlich wie *πυκνότης*.[1] Die Strophe schliesst ähnlich wie die vorige, was unsere Theilung begünstigt. Auf eine Zeile mit עִמּוֹ folgt eine mit לוֹ, welche besagt, dass Gott in der Allmacht seines Weltregiments und in der Weisheit seines Weltplans auch das Böse in allen Gestalten seinen Absichten dienstbar macht.

17 **Er führt Volksräthe ausgezogen fort**
Und macht Richter zu Narren.
18 **Regiment von Königen löst er auf**
Und umbindet mit Banden ihre Lenden.
19 **Er führt Priester ausgezogen fort**
Und bringt Festgewurzelte zum Sturze.
20 **Er entzieht die Sprache Redefesten**
Und benimmt Aeltesten das Urtheil.
21 **Er giesst Verachtung über Standesherren**
Und der Thatkräftigen Schärpe macht er locker.

Zu מוֹלִיךְ v. 17. 19 tritt שׁוֹלָל als zuständlicher Acc.; die Alten schwanken in der Auffassung dieses Wortes; keinesfalls bed. es gefesselt (Trg. zu v. 17) von dem in שַׁלְשֶׁלֶת Kette, einem nachbiblischen Worte (alttest. שַׁרְשֶׁרֶת), reduplicirten שלל (שׁרר), aber auch nicht: erbeutet, gefangen (LXX *αἰχμαλώτους*, Trg. zu v. 19 בְּבִזְּתָא als Beute) = מְשׁוֹלָל, sondern es ist zuständliches Adj. in der nächstliegenden Verbalbed. *exutus*, aber nicht *mente* (sinnenberaubt), sondern *vestibus*, nicht blos barfuss (Hitz. Oehler mit LXX Mi. 1, 8 *ἀνυπόδετος*), was יָחֵף bed., sondern gewaltsam entkleidet (s. Jes. 20, 4), entkleidet insbes. der Insignien ihrer Herrschaft. Er führt sie halbnackt in die Gefangenschaft, und Richter stellt er als Narren hin (יְהוֹלֵל, s. Psychol. S. 292), indem er zugleich mit ihrer Macht auch das Prestige ihres bisherigen Ansehens vernichtet. Wie Nachklänge dieser Aussagen von Gottes paradoxem Walten in der Menschengeschichte sind Jes. 40, 23. 44, 25 und einen thatsächlichen Beleg dafür bietet Jesaia's Orakel über Aegypten 19, 11—15. In v. 18 liegt es nur zu nahe zu übers.: Bande von Königen löst er (nach Ps. 116, 16 פתחת למוסרי du hast gelöst meine Bande), aber das Verh. der beiden Halbverse kann dann nicht dieses sein: er entfesselt und fesselt Könige (Hirz. Ew. Hlgst. Schlottm.), denn das *fut. consec.* וַיֶּאְסֹר fordert einen nicht blos so äusserlichen, sondern einen in innerlichem Zus. stehenden Gegensatz: Bande, in welche Könige geschla-

---

1) Seinem Grundbegriffe nach bed. חכם حَكُمَ dicht, fest, tüchtig, solid s., wie سَخُفَ thöricht, albern s. seinem Grundbegriffe nach dünn, locker, haltungslos s. (wie ein schlechtes Gewebe) bed.; es sind dieselben Grundbegriffe, welche innerhalb der sittlichen Sphäre (im Untersch. von der intellectuellen) durch צדק صَدَقَ und רשע (رَسِعَ، رَشِعَ) repräsentirt sind.

gen haben (מלכים *gen. subjectivus*) löst er und schlägt sie selber in Bande (Raschi) — eine Auffassung, welche sich sehr empfiehlt, wenn nur מוּסַר sich als Constr. von מוֹסֵר mit der Bem. begreiflich machen liesse, dass „das *o* sich zu *u* senkt“ (Ew. §. 213[c]). In der That bed. nicht einmal מוֹסֵר *vinculum*, sondern der Sprachgebrauch kennt nur מוֹסֵרִים und מוֹסֵרוֹת *vincula*, so dass sogar die von Hirz. vorgeschlagene Vocalisation מוֹסַר ein Wagniss ist; מוּסַר aber als Constr. von מוּסָר Zucht, Regiment (näml. als Gerichtshoheit von יסר *castigare*) gibt einen gleich passenden Sinn und ist vom Dichter wahrsch. seiner Laut- und Sinnverwandtschaft mit מוֹסֵרִים halber (vgl. Ps. 105, 23) gerade mit פִּתַּח (einem ihm sehr geläufigen Worte 30, 11. 39, 5. 41, 6) verbunden. Richtig die engl. Uebers.: *he looseth the authority of kings*. Die Antithese geht so freilich verloren, aber die Gedanken bewegen sich hier ja auch übrigens in synonymem Parallelismus. Unter den כהנים v. 19 nach 2 S. 8, 18 hohe Civilbeamte, etwa Geheimräthe, zu verstehen ist unnöthig; es sind solche Priesterfürsten gemeint, wie Melchisedek von Salem und Jethro von Midian. אֵיתָנִים, welches von Wassern unversiegbar *perennis* bed., bez. Völker als unüberwindlich selbstständig Jer. 5, 15 und Personen als unerschütterlich feststehend. נֶאֱמָנִים sind Bewährte, welche zu rechter Zeit Rechtes reden und rathen können, also Red- und Rathfertige; die von Kimchi vorgetragene Herleitung von נְאֻם im Sinne von *diserti* würde die Vocalisation נְאֻמָנִים erfordern. טַעַם ist Geschmack, Urtheil, Takt, welcher im Leben das Rechte zu treffen weiss 1 S. 25, 33.; יִקָּח ist ganz so wie Hos. 4, 11 gemeint. Die Aussage 21[a] wiederholt sich mit gleichen Worten Ps. 107, 40; die Trilogie Ps. 105—107, bes. Ps. 107, ist voll von Anklängen an Jes. II und das B. Iob (s. Psalter 2, 117). אֲפִיקִים (nur hier und 41, 7) sind Starke, von אָפַק zusammenhalten, bes. die Kraft concentriren. מְזִיחַ (nur hier statt מֵזַח, nicht von מָזַח, was ein Figment, sondern von זָחַח, nach Fürst s. v. a. זָקַק schnüren, binden) ist der Gürtel, womit die Kleider zu rührigem Handeln, bes. zu schlagfertigem Kampfe (Jes. 5, 27), festgemacht und aufgeschürzt werden. Ihn schlaff machen oder lockern ist s. v. a. der Fähigkeit straffen thatkräftigen Handelns berauben. Jedes Wort ist hier treffend. Das Schlottern ist eben das Gegentheil der den אפיקים eignenden Intensität und Energie. Alles äussere und innere Vermögen ist bedingt durch Gott; er gibt oder nimmt es ja nach seinem allesbedingenden Willen.

22 **Er legt bloss Tiefes aus Finsterniss**
Und führt hervor ans Licht Todesdunkel,
23 **Gibt Gedeihen Nationen und richtet sie dann hin,**
Weiten Flächenraum Nationen und verschleppt sie dann;
24 **Entzieht den Verstand den Volkshäuptern des Landes**
Und macht sie irren in wegloser Oede:
25 **Sie tappen in lichtloser Finsterniss,**
Er macht sie irregehn wie Trunkne.

Der Sinn von v. 22 kann in diesem Zus. kein anderer sein, als dass nichts so fein gesponnen ist was Gott nicht ans Licht der Sonnen brächte; er zieht geheime verbrecherische Plane, stumme Sünden und in tiefes Dunkel gehüllte Frevelthaten vor das richterliche Forum der Weltgeschichte. Die von der Masora bezeugte Schreibung ist עֲמוּקוֹת mit ק *ra-*

phatum, also Plur. von עָמוֹק wie עֲצוּמִים עֲרוּמִים von עָצוּם עָרוּם, nicht von עָמֹק.[1] Das folg. משגיא übers. LXX *πλανῶν*, wie es auch in mehreren Midraschstellen, aber nur von wenigen jüd. Ausll. (Jachja, Alschech) durch מטעה erklärt wird, aber es lautet nicht מַשְׁגִּיא, sondern מַשְׂגִּיא mit שׂ *sinistrum*, wonach es schon Midrasch Esther durch מגדיל glossirt und Hirz. richtig von Wachsthum in die Höhe (Hier. nicht recht passend nach Trg.: *multiplicat*), שֹׁטֵחַ dagegen von Wachsthum in die Breite erklärt. Falsch fasst das Trg. שׁטח in dem Sinne von *expandere rete*, ebenso falsch erklärt AE.: er zerstreut Nationen und bringt sie zu heimathlicher Ruhe. Das V. שׁטח ist hier ebenso mit לְ verbunden wie הִפְתָּה Gen. 9, 27.; beide bed. jemandem weiten und breiten Raum verschaffen, hier des Bodens wo sie wohnen und herrschen; das schlimme Gegentheil ist הִנְחָה, welches hier wie 2 K. 18, 11 gleichen Sinnes mit הִגְלָה (*abducere*, näml. in *servitutem*) gebraucht ist. Mit Absicht übers. wir גוים Nationen, עם Volk, denn גוי ist, wie wir anderwärts zeigen werden, die durch Abkunft, Sprache, Wohnland, Herkommen zusammengehaltene Masse, (עָם) עַם das durch Einheit des Regiments verbundene Volk, dessen *membra praecipua* ebendeshalb רָאשֵׁי הָעָם heissen; הארץ ist in dieser Verbindung das Land, obwohl anderwärts wie Jes. 24, 4 vgl. 42, 5 עם הארץ auch das Erdenvolk oder die Menschheit bed. kann, denn die hebr. Sprache benennt das Land als Theilerde und die Erde als Gesammtland mit gleichem Nennwort. Bei dem tragischen Bilde, wie Gott den Glücksstern dieser Häupter nach dem Sprichwort *quem Deus perdere vult prius dementat* in bethörter verblendeter Selbstverderbung untergehen lässt, verweilt Iob länger. Bei Jesaia klingt diese Schilderung vielfach nach, bes. in dem Orakel über Aegypten c. 19, z. B. כְּשִׁכּוֹר 19, 14. Die Verbindung בתהו לא דרך ist nicht genitivisch, sondern לא דרך ist entw. adverbieller Zusatz des Verbi, wie לא חקר 34, 24. לא בנים 1 Chr. 2, 30. 32., oder, was wir als das näher Gelegene und der Wortstellung halber vorziehen, virtuelles Adj.: in unwegsamer Oede, wie לא איש 38, 26. לא עבות 2 S. 23, 4 (Olsh.). Iob schlägt hier den Ton des Eliphas an, vgl. 5, 13 f. Absichtlich überbietet er die Freunde in hymnischem Bekenntniss der absoluten Erhabenheit Gottes. Er kennt sie nicht minder.

13, 1 **Seht das Alles hat gesehn mein Auge,**
Hat gehört mein Ohr und sich gemerkt.
2 **So viel ihr wisst, weiss auch ich,**
Nicht stehe ich hinter euch zurück.

Was Iob im Eingang dieser Rede 12, 3 gesagt hat, dass er im Wissen um Gott und göttliche Dinge gegen sie nicht abfalle d. i. ihnen nicht so sehr nachstehe, das hat er so eben thatsächlich bewährt und er kann also was er behauptet nun als bewiesen wiederholen. Das nackte כֹּל, welches auch sonst, in dem Werthe von הַכֹּל, *omnes* Gen. 16, 12. Jes. 30, 5. Jer. 44, 12 und *omnia* 42, 2. Ps. 8, 7. Jes. 44, 24 bed., hat hier den zwiefach determi-

1) Kimchi im Wörterbuch vertritt die Schreibung עֲמָקוֹת, führt aber Abulwalid als Gewährsmann für die gedehnte Schreibung an, welche nach der Masora zu Lev. 13, 3. 25 die überlieferte ist; die zwei Ausnahmen, wo die Form mit gedehntem Inlaut vorkommt, sind Spr. 23, 27 und u. St.

nirten Sinn von *haec omnia.* לָהּ 1[b] ist nicht nach aram. Weise *dat. pro acc., objecti*: gehört hat mein Ohr und hat es (*id*) gefasst, sondern *dat. commodi* oder viell. nur *dat. ethicus:* und hats sich (*sibi*) deutlich gemacht; בִּין von der mit der Perception sich verbindenden denkenden Apperception. Auch er hat ein Wissen um Gottes preiswürdig erhabnes Walten, ein theils durch Selbsterleben theils durch Ueberlieferung vermitteltes. Gleich (*instar*) ihrem Wissen weiss auch er d. i. er hat ein Wissen (יָדַע als in sich geschlossener Begriff wie z. B. Ps. 82, 5), welches mit dem ihrigen sich messen kann. Aber er will mit ihnen nicht mehr streiten.

3 **Aber ich möchte zum Allmächtigen reden**
Und Gotte Beweis zu führen verlangt mich.
4 **Und aber ihr seid Lügen-Anflicker,**
Stümper-Aerzte seid ihr alle.
5 **O dass ihr doch lieber ganz schwieget,**
Es gälte das euch für Weisheit.
6 **Höret doch meine Zurechtweisung**
Und meiner Lippen Entgegnungen horchet!

Er will mit den Freunden nicht mehr streiten; je mehr sie ihn abstossen, desto sehnlicher wünscht er vor Gott seine Sache ausfechten zu können; אוּלָם v. 3 ist abbrechend, wie ἀλλά, und in eine neue Gedankenreihe einlenkend LXX οὐ μὴν δὲ ἀλλά *verum enim vero*. Zwar hat er c. 9 gesagt, dass vor Gott Niemand Recht behält, aber das Vertrauen zu Gott wächst in dem Grade, als sein Misstrauen gegen die Freunde zunimmt, zugleich die Hoffnung, dass ihm Gott die 9, 34 vgl. 13, 20 f. ausbedungene Sänftigung seiner Majestät gewähren werde. Der *infin. absol.* הוֹכֵחַ, welcher schon 6, 25 fast substantivisch und zwar als Subj. gebraucht wurde, vertritt hier die Stelle des Obj. wie z. B. auch Jes. 5, 5. 58, 6.: zu erweisen d. i. mein Recht darzuthun Gotte (אֶל־אֵל wie v. 15 אֶל־פָּנָיו) begehr' ich. Mit וְאוּלָם v. 4 wird der Gegensatz von neuem eingeleitet: an Gott will ich mich wenden, ihr dagegen (καὶ ὑμεῖς δέ). Da das V. טָפַל von seiner Grundbed. anstreichen, anschmieren aus (wovon z. B. talm. טְפֵלָה der Anwurf, wie bei Verschmierung der Risse eines Ofens), verw. תָּפֵל (wov. תָּפֵל Tünche und viell. auch in der Bed. Fades 6, 6 = Klebriges, Schmieriges, Schleimiges), nicht, wenigstens nicht zunächst, *consuere*, sondern *assuere* bed. (ohne jegliche Wurzelverwandtschaft mit תָּפַר), so erklären wir nicht mit Olsh. u. A. *concinnatores mendacii* solche welche Lügen wie Lappenwerk zusammennähen, sondern mit Hirz. u. A. *assutores mendacii* solche welche Lügen anflicken d. i. andichten, indem sie ihn durchaus zu einem nach Verdienst bestraften Sünder machen wollen; diese Auffassung wird auch durch 14, 17 bestätigt. Noch anders Hupf.: *sarcinatores falsi* = *inanes, inutiles*, so dass שֶׁקֶר das Lügende = Trügende bed., wie im Parallelgliede אֱלִיל die Nichtigkeit und auch עָמָל 16, 2 in ähnlicher Verbindung nicht objek-

1) Im Talmudischen heisst die Halsarterie deren Durchschneidung den Tod herbeiführt אֱלִל (später עצב عصب), wonach *b. Chullin* 121[a] erklärt wird: Halsarterien-Heiler d. h. solche welche Unheilbares heilen wollen, also Charlatans — ein sonderbarer Einfall, welcher durch die defektive Schreibung אֱלִל veranlasst ist. Die LXX übers. *ἰαταὶ κακῶν*.

tiver, sondern attributiver Gen. ist, aber gegen diese Auffassung von טֹפְלֵי שֶׁקֶר spricht entscheidend Ps. 119,69. Der Parallelismus ist nicht nothwendig ein so concinner, wie z. B. auch רֹפְאֵי nicht wegen des Parallel mit טֹפְלֵי Flicker *ῥάπται* bed., sondern: sie vermögen die Wunden Iobs nicht mit Arznei des Trostes zu heilen, sie sind *medici nihili*, nichtige Aerzte. Ihnen gilt das „auch ein Narr wenn er schweigt kann als weise gelten“ Spr. 17,28., das *si tacuisses, sapiens mansisses* oder, wie ein von Heidenh. hier angeführtes gleich sinniges rabb. Sprichwort sagt: הלאות בהשגה השגה „das Abmühn im Begreifen ist Begreifen“ d. h. das schweigsame Stillstehn vor einem Problem ist schon halbe Lösung. Im Nachsatze des Wunschsatzes steht der Jussiv וּתְהִי es würde sein Ges. §. 128,2. So fordert er sie denn auf, seine תוכחת (תּוֹכַחַת) und seine רִבוֹת anzuhören. Hirz. hat ganz Recht, dass weder jenes Vertheidigung (Rechtfertigung) noch dieses Beweise (Gegenbeweise) bed.; תוכחת ist seiner Bed. (*significatus* im Untersch. von *sensus*) nach *ἔλεγχος correptio* (LXX Vulg.) und hier nicht sowohl Widerlegung und Entgegnung, als Zurechtweisung im sittlichen Sinne, welchem entsprechend auch רבות von Vorwürfen, Verweisen, Reprimanden gemeint ist.

7 **Wollt ihr Gott zu Gunsten reden Unrecht**
Und ihm zu Gunsten reden Täuschung?
8 **Wollt ihr für ihn parteiisch sein**
Oder Gottes Sachwalter spielen?
9 **Wärs genehm, wenn er euch durchforschte,**
Oder könnt ihr, wie man Menschen narrt, narren ihn?
10 **Bloss, ja blossstellen wird er euch,**
Wenn ihr im Geheimen parteiisch seid.
11 **Wird nicht seine Hoheit euch bestürzen**
Und sein Schrecken euch überfallen?

Ihre Anwaltschaft Gottes — dies der Sinn dieser Strophe — ist gegen Iob eine Ungerechtigkeit und Gotte ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehn kann. Sie machen die Advocaten Gottes (רִיב לְאֵל wie רִיב לְבַעַל Richt. 6,31) und nehmen dabei sein Angesicht an *accipiunt* (wie in *acceptus = gratus*) oder heben es heraus d. h. begünstigen oder bevorzugen seine Person, näml. auf Kosten der Wahrheit, sie sind parteiisch zu seinen Gunsten, wie ihnen zweimal in dem *fut. energicum* תִּשָּׂאוּן zu hören und zu bedenken gegeben wird; das 10[b] beigefügte בַּסֵּתֶר will sagen, dass sie ihr besseres Wissen hinter dem eifernden rücksichtslosen Tone entschiedenster Ueberzeugung verbergen. Sie wissen, dass Iob kein böswilliger Sünder ist, dennoch lügen sie sich es vor und führen auf Grund dieser Täuschung gegen ihn die Sache Gottes. Eine solche Entstellung der Wahrheit *in majorem Dei gloriam* ist Gotte ein Greuel. Wenn er ihnen, seinen Sachwaltern, auf den Grund geht (חָקַר wie Spr. 28,11), werden sie es zu fühlen bekommen, oder lässt Gott sein spotten wie man Sterblicher spottet? Das lautet ähnlich wie Gal. 6,7. הָתֵל ist *inf. abs.* n. d. F. הָסֵב und תְּהָתֵלּוּ ist gleichfalls auf תָּלַל zurückzuführendes *fut. Hi.* mit nicht synkopirtem Präformativ für תָּתֵלּוּ Ges. §. 53 Anm. 7., nicht *Pi.* von הָתַל (wie 1 K. 18,27) mit aufgelöster Verdoppelung (Olsh. im Lehrb. S. 577). Gott mag solche ihm und nicht zugleich der Wahrheit die Ehre gebende *λατρεία* (Joh. 16,2) nicht, mag nicht solchen dogmati-

stischen ζῆλος θεοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Röm. 10, 2), solche Apologetik wider besseres Wissen und Gewissen, welcher der Zweck die Mittel heiligt: sie muss sich vor sich selber schämen und erschrecken, wenn er, der zu seiner Rechtfertigung keiner Vertuschung des wahren Sachverhalts bedarf, in seiner שְׂאֵת d. i. nicht: im Lodern seines Zorns (nach Richt. 20, 38. Jes. 30, 27), sondern: in seiner Erhabenheit (Ralbag richtig: התנשאותו ורוממותו) offenbar wird und durch die Unmittelbarkeit seines Eindrucks alle Unwahrheit offenbar macht. Es ist der denkbar kühnste Gedanke, dass man da wo man sich etwas vorlügen müsste selbst die Person Gottes nicht ansehn darf. Und doch auch ein selbstverständlicher! Denn Gott und die Wahrheit können doch nie collidiren.

12 **Eure Denkworte sind Aschensprüche,**
Zu Lehmschanzen werden eure Schanzen!
13 **Lasst mich in Ruhe, so will reden Ich,**
Und es ergehe über mich sonst was.
14 **Warum forttragen mein Fleisch in meinen Zähnen? —**
Nein ich nehme meine Seel' in meine Hände.
15 **Siehe tödten wird er mich — ich harre seiner:**
Nur will ich meine Wege ihm ins Angesicht darthun.
16 **Schon das wäre mir zum Heile,**
Dass nicht darf vor ihm ein Ruchloser erscheinen.

Die Sentenzen, mit denen sie ihm ermahnend und warnend entgegentreten, heissen זִכְרֹנִים nicht als solche welche an Erfahrungen und Lehren der Altvordern erinnern (Hirz.), sondern als Merkworte, Denk- oder Sinnsprüche mit dem Grundton זכר־נא 4, 7 (Hahn), wie ספר זכרון Mal. 3, 16 das Gedenkbuch und ספר זכרנות Est. 6, 1 das Memorabilien- oder Memorandenbuch; diese ihre *loci communes* sind Aschen-Sprüche d. i. in Ansehung des vorliegenden Falls nichtssagende, der Asche gleich verfliegende (אֵפֶר = Nichtiges Jes. 44, 20). Während 12ᵃ sagt, was ihre Reden mit dem gravitätischen Notabene sind, sagt 12ᵇ wozu ihre גַּבִּים werden; denn לְ bez. immer eine κίνησις = γένεσις und ist nie Exponent des Prädicats im einfachen nackten Satze.[1] Wie das arab. ظَهْر bed. גַּב Buckel, Rücken, dann Rückhalt, Bollwerk, Schutzwehr; גבים heissen ihre Beweisführungen oder Beweisthümer (עֲצֻמוֹת Jes. 41, 21 vgl. ὀχυρώματα 2 Cor. 10, 4), diese ihre aufgeworfenen Schanzen werden zu Lehmschanzen, werden als solche sich zeigen, indem sie bald durchbrochen zusammenstürzen. Ihre Gründe werden vor Gott nicht Stich halten, sondern wie unhaltbarer Lehm zerfallen. So schweiget denn מִמֶּנִּי, ruft er ihnen zu, schweigt von mir hinweg (*opp.* החרישו אֵלַי Jes. 41, 1) d. i. von mir abstehend, mich in Ruhe lassend: so will reden Ich oder: damit rede Ich (der in *apod. imper.* übliche Cohortativ) — er und zwar er allein will seine Sache, welche sie so lieblos wider besser Wissen und Gewissen preisgeben, verfechten (näml. Gotte gegenüber), mag dabei ergehen (עבר ähnl. wie Dt. 24, 5) über ihn מָה was immer ergehen kann (מה שיעבר) oder einfacher: was es auch sei *quidquid*

1) Die jüd. Ausll. vergleichen zu לגבי 1 Chr. 3, 2, aber dort ist das ל von לאבשלום ein Schreibfehler, vgl. 2 S. 3, 3. Reiske conjekturirt רגבי (Lehm-Schollen), eine der besseren unter seinen vielen aufs verwegenste arabisirenden Conjekturen.

est, wie 2 S. 18, 22 ויהי מה mag geschehen was immer geschehen kann oder einfacher: was es auch sei, wie דְּבַר מָה *quodcunque* Num. 23, 3; in gleichem Sinne kommt auch מִי so nachgestellt vor Ew. §. 104[d]. Warum sollte er forttragen sein Fleisch in seinen Zähnen d. i. auf Erhaltung seines Lebens bedacht sein wie ein Raubthier auf Erhaltung seiner Beute, indem es diese zwischen den Zähnen hält (*mordicus tenet*) und fortträgt — eine sonst nicht vorkommende sprichwörtliche RA, denn Jer. 38, 2 (dein Leben soll dir werden לְשָׁלָל zur Spolie) ist nur sehr äusserlich ähnlich. Es fragt sich nun ob 14[b] die mit עַל־מָה (s. zu Jes. 1, 5) begonnene Frage fortsetzt: und warum sollt' ich meine Seele in meine Hände nehmen d. i. sie wie ein kostbares Besitzthum ängstlich wahren (Eichh. Umbr. Vaih.)? Aber abgesehen von Ps. 119, 109 (meine Seele ist in meinen Händen immerfort), wo sich fragen lässt, ob da die Seele nicht als Schatz gemeint sei (nach der kirchlich gangbaren RA: seine Seele in den Händen tragen = seiner Seelen Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen), bed. שִׂים נַפְשׁוֹ בְּכַפָּיו sonst überall (Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21) s. v. a. ohne Todesfurcht sein Leben aufs Spiel setzen, eig. wohl: sich mit der Faust durchschlagen, sogleich untergehend, wenn einen die Faustkraft verlässt (Ew.), vgl. den Ausdruck für obschwebende Todesgefahr Dt. 28, 66. Bleibt man auch hier bei diesem sprachgebräuchlichen Sinne, so ist es doch deshalb nicht nöthig mit Hirz. nach Ew. §. 352[b] וְנַפְשִׁי für גם נפשי zu nehmen: auch meine Seele, sogar meine Seele etc., obwohl sich nicht läugnen lässt, dass וְ zuweilen wie *καί* *et* „auch *etiam*" bed. (Jes. 32, 7. 2 Chr. 27, 5. Koh. 5, 6., nach den Acc. auch Hos. 8, 6., wogegen 2 S. 1, 23. Ps. 31, 12 sich mit der copulativen Bed. und Am. 4, 10 mit „und zwar" wenigstens auskommen lässt); das *Waw* knüpft an die in der Frage 14[a] liegende negative Aussage die positive (Hahn): ich will mein Fleisch nicht gierig sichern und will meine Seele in meine Hände nehmen d. i. gefasst und kühn der Todesgefahr mich aussetzen. So schliesst sich nun in unmittelbarstem Gedankenzus. v. 15 an — nebst 6, 21 eine der achtzehn Stellen, in denen לא das Chethib und לו das Keri ist.[1] Schon bei LXX, welche übrigens איחל mit הֵחֵל *ἄρχεσθαι* verwechselt, schwankt die Auffassung, indem *Cod. Vat.* *ἐάν με χειρώσηται*, *Cod. Alex.* *ἐάν μή με χειρ.* übers. Die Mischna *b. Sota* 27[b] bespricht die Stelle mit Bezug auf die Frage, ob Iob Gotte aus Liebe oder aus Furcht gedient habe, und beruft sich für Ersteres auf 27, 5., da hier, wo sich „ich hoff' auf ihn" oder „ich hoffe nicht" erklären lasse, die Sache schwankend sei (הדבר שקול). Die Gemara *ib.* 31[a] bemerkt hiezu, dass die Schreibung לא für den Sinn nicht entscheide, indem auch Jes. 63, 9 לא geschrieben sei und wie לו zwar nicht verstanden werden müsse, aber verstanden werden könne.[2] Unter den alten Ueberss. entscheiden sich für לו Trg. Syr.

---

1 Bei Fürst, *Concord.* p. 1367 col. 1 fehlen folgende Stellen: 1 S. 2, 3. 2 K. 8, 10. Ps. 100, 3. 139, 16. Spr. 19, 7. 26, 2. 1 Chr. 11, 20., welche aus Aurivillius, *diss.* p. 469 zu ergänzen sind, wo aber hinwieder 2 S. 19, 7 fehlt. Zu diesen Stellen gehört auch Ex. 21, 8., wo Mühlau die Buchstabenversetzung לא ידעה vorschlägt (wenn sie ihrem Herrn missfällt, so dass er sie nicht erkennt, sie nicht zum Kebsweib nehmen mag, so soll er sie lösen u. s. w.)

2) s. Geiger, Lesestücke aus der Mischnah (1845) S. 37 f.

Hier.: *etiamsi occiderit me, in ipso sperabo*; dieser Vulgata-Uebers. folgen die franz. engl. ital. u. a. Der Ausspruch, so gefasst, hat eine ehrwürdige Geschichte. Die Kurfürstin Louise Henriette von Oranien (gest. 1667), die Dichterin des unsterblichen Liedes „Jesus meine Zuversicht", wählte sich die Worte: „Ob mich der Herr gleich tödten wird, so will ich doch auf ihn hoffen" zu ihrem Leichentext, und an dem Ausspruche Iobs in dieser Glaubens- und Trostgestalt haben sich viele Sterbende erbaut,[1] unter diesen Vielen auch z. B. eine Jüdin, denn die letzte Bewegung, welche die abgezehrten Finger Grace Aguilar's machten, war um die Worte *Though he slay me, yet will I trust in him* zu buchstabiren[2] Die Worte, so gefasst, haben ein historisches Recht für sich, welches wir ihnen nicht bestreiten. Selbst die Apostel verschmähen es ja nicht, griechische Worte des A. T. auch wenn sie nicht dem eig. Zus. des Grundtextes gemäss sind zu verwenden, sofern sie der h. Schrift gemäss sind und eine auch sonst bezeugte Schriftwahrheit auf einen kurzen prägnanten Ausdruck bringen. So ist es mit diesem Ausspruch, welcher, so verstanden wie ihn die Vulgata versteht, obendrein recht iobisch und gewissermassen die letzte Losung Iobs ist. Er ist auch wirklich seinem nächsten Sinne nach Ausdruck äusserster Resignation. Man gewinnt zwar auch einen zusammenhangsgemässen Ged., wenn man übers.: sieh tödten wird er mich, ich hoffe nicht d. i. bin keines anderen besseren Ausgangs gewärtig. Aber יִחֵל bed. nicht eig. hoffen, sondern harren, und hat auch 6, 11. 14, 14., wo es äusserlich so objektlos steht wie hier, keine andere Bed., als die des Harrens, welcher Lth. gerecht wird wenn er übers.: *Sihe er wird mich doch erwürgen, und ich kans nicht erwarten*, was aber bizarr ist, und Böttch.: ich will nicht erst warten, mich gleich rechtfertigen, was komisch ist. Die dem יחל eigne Bed. *praestolari* gibt keinen passenden Sinn. So wird also der Dichter לו geschrieben oder doch gemeint haben, da יִחֵל לְ ihm auch sonst geläufig ist 29, 21. 23. 30, 26. Der ebenso zusammenhangs- als naturgemässe Sinn ist dieser: sieh tödten wird er mich, ich harre sein d. i. bin seines Thuns, selbst seines Todesstosses gewärtig, nur will ich (אַךְ wie öfter z. B. Ps. 49, 16 logisch nicht zum nächstfolgenden Worte, sondern zum ganzen Satze gehörig) meine Wege ihm ins Angesicht darthun. Er fürchtet das Aeusserste, ist aber auch auf das Aeusserste gefasst. Hirz. Hlgst. Vaih. u. A. meinen, er sehe nach dem Glauben, dass kein Mensch Gott schauen könne ohne zu sterben, sein Herbeiwünschen der Erscheinung Gottes als Todesgang an. Aber יְקַטְּלֵנִי führt auf eine andere Vorstellung. Er fürchtet sein Wagniss, mit Gott zu rechten, mit dem Leben büssen zu müssen, aber wie לו איחל besagt: er ergibt sich auch in das Schlimmste, er harret dessen dem er sich was er ihm auch thun möge anheimgibt, jedoch (אַךְ restringirend oder, wie öfter אָכֵן, adversativ, was hier auf eins hinauskommt) das innere Zeugniss seiner Unschuld kann und will er nicht unterdrücken, er will Ihm frei ins Angesicht Rechenschaft ablegen von den Wegen, die er gewandelt (näml. den Wegen Seines Willens) — phy-

1) s. Göschel, Die Kurfürstinnen zu Brandenburg aus dem Hause Hohenzollern (1857) S. 28—32.

2) Marie Henriques Morales, bearbeitet von Piza (1860) S. XII.

sisch kann er erliegen, aber nicht moralisch. Schon das, fügt er v. 16 hinzu, wird ihm zum Siege gereichen, dass ein Ruchloser oder (was hier passt und wenn nicht dem Grundbegriff [1], doch dem Gebrauche des Wortes entspricht) ein Heuchler, den als solchen sein eignes Inneres verurtheilt, sich nicht so vor Gott zur Verantwortung drängen würde (Hahn). Man kann auch erklären: schon dies dass ein Ruchloser keinen Zutritt zu Gott findet, aber jene andere Erklärung gibt einen wahreren Ged. הוא ist hier neutrisch gebraucht wie 15, 9. 31, 28 vgl. 11. 41, 3. Ex. 34, 10. Richtig LXX καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν. Jedoch hat יְשׁוּעָה hier (vgl. 30, 15) nicht die sonst in Prophetie und Psalmodie übliche tiefere Bed. Es bed. hier Heil als Sieg im Rechtsstreit. Iob meint, dass er den Streit schon dadurch so gut wie gewonnen hat, dass er so dringlich vor Gott sich zu verantworten wünscht. Schon dies erweckt ein gutes Vorurtheil für seine Unschuld und sichert ihm einen rechtfertigenden Ausgang.

17 **Höret, o höret mein Bekenntniss**
Und mein Aussage schall' in eure Ohren.
18 **Seht doch ich habe den Rechtsstreit zugerüstet,**
Ich weiss, dass ich behalten werde Recht.
19 **Wer denn könnte mit mir streiten?**
Ja dann wollt' ich schweigen und verscheiden.

Lebhaft die Erfüllung des Wunsches, seine Sache vor Gott selbst führen zu können, sich vergegenwärtigend, lädt er die Freunde ein, Ohrenzeugen seiner Selbstvertheidigung zu sein; מִלָּה (im Arab. geradezu Confession = Religion) nennt er das Bekenntniss, das er da ablegen, und אַחְוָה die Aussage, die er da deponiren wird, näml. die Erhärtung seiner Unschuld. Letzteres Substantiv, welches im nachbibl. Hebr. die Brüderlichkeit bed., ist hier von חִוָּה, aber nicht mit *Aleph prostheticum* vom Kal, sondern n. d. F. אַזְכָּרָה = הַזְכָּרָה vom Afêl = Hifil dieses ausser Ps. 19, 3 nur im B. Iob als hebräisch vorkommenden V. (vgl. das *n. actionis* אַחֲוָיָה Dan. 5, 12) gebildetes Hapaxleg. Ew. §. 156[c]. Das auffordernde שִׁמְעוּ zu 17[b] herüberzunehmen (höret doch .. mit eignen Ohren, wie z. B. Jer. 26, 11) ist unnöthig; 17[b] ist ein selbstständiger Nominalsatz wie 15, 11. Jes. 5, 9., welcher den Verbalbegriff תְּהִי oder תָּבֹא (Ps. 18, 7) in sich selbst trägt. Sie sollen hören, denn er seinerseits hat die Rechtssache so dass sofort die Verhandlung beginnen kann gerüstet d. i. vorbereitet (עָרַךְ מִשְׁפָּט *causam instruere* wie 23, 4 vgl. 33, 5) und weiss, dass er, er und kein Anderer, Recht behalten wird. In dem Selbstgefühl dieser Ueberlegenheit ruft er aus: wer in aller Welt mit ihm streiten d. h. seiner Selbstverantwortung wirkliche Gegengründe entgegenstellen könnte? Ja dann, wenn dies Unmögliche geschähe, wollte er verstummen und willig sterben als ein nicht

1) Das V. חנף bed. im Arab. abweichen, auf die Seite gehen (wovon z. B. *aḥnaf* krummbeinig): das davon abgeleitete *ḥanîf* ist ein sogenanntes ضدّ ἐναντιόσημον, welches sowohl den dem Guten und Wahren sich Zuneigenden (den Orthodoxen) bed. kann und in diesem Sinne ein Beiname Abrahams ist, als den dem Bösen sich Zuneigenden. Beidhâwi glossirt es durch *mâïl* sich zuneigend; synonym, aber nur im guten Sinne gebräuchlich ist العادل *el-ʿâdil*.

blos äusserlich, sondern innerlich Ueberwältigter. Das auf מי הוא folgende יריב עמדי (vgl. 4,7) lässt sich als elliptischer Relativsatz fassen: *qui litigare possit mecum* (vgl. Jes. 50,9 mit Röm. 8,34 *τίς ὁ κατακρίνων*), aber da man im Sinne von *quis tandem* oder *ecquisnam* auch מי הוא זה sagt, so ist dieses allerdings (Ew. §. 325[a]) ursprüngliche syntaktische Verhältniss im Sprachbewusstsein verwischt und הוא dient wie זה nur zur Schärfung und Belebung des מי. Ueber כִּי עַתָּה (dem Sinne nach nicht versch. von כִּי אָז) s. zu 3,13. 8,6. Es ist in v. 19 als möglich gesetzt was Iob nach der Aussage seines Gewissens für schlechthin unmöglich halten muss. Darum hält er den Wunsch, mit Gott in Rechtsstreit treten zu können, fest und versenkt sich darein immer tiefer.

20 **Nur zweierlei thue nicht an mir,**
Dann werd' ich vor deinem Antlitz mich nicht verbergen:
21 **Deine Hand thue von mir hinweg**
Und deine Furchtbarkeit bestürze mich nicht —
22 **So rufe dann und ich werde antworten,**
Oder ich werde reden und entgegne drauf!

Zwei Dinge nur, wie er schon 9,34 gesagt hat, bedingt er sich bittend aus: 1) dass Gott eine Pause seiner Qualen eintreten lasse; 2) dass er ihn durch seine Majestät nicht ausser Fassung bringe. Die strafende Hand Gottes heisst zwar sonst überall יָד, aber trotz dieses herrschenden Sprachgebrauchs lässt sich כַּף hier (vgl. hingegen 33,7) nicht anders verstehen, als von der Hand (9,34: der Ruthe) Gottes, die schwer auf Iob liegt. Der peinigende Druck dieser Hand würde ihn nicht zu der Gotte gegenüber erforderlichen Sammlung und Ordnung der Gedanken kommen lassen und Gottes אֵימָה (Codd. defektiv אֵמָתְךָ) würde ihn vollends niederdonnern und verwirren. Aber wenn Gott auf dieses Beides eingeht: seine Hand eine Zeit lang zu entfernen und die grausige Seite seiner Herrlichkeit nicht hervorzukehren, dann ist er bereit, mag Gott es vorziehen den Rechtsstreit zu eröffnen oder ihm das erste Wort zu verstatten. Richtig Mercerus: *optionem ei dat ut aut actoris aut rei personam deligat, sua fretus innocentia, sed interim sui oblitus et immodicus.* Er fühlt sich Gotte gegenüber als armen Wurm, aber sein Unschuldbewusstsein macht ihn zum Titanen. Er sagt nun was er Gott fragen würde oder vielmehr: er fragt ihn jetzt, indem er die Verhandlung mit Gott, die er herbeiwünscht, sich lebhaft vergegenwärtigt. Seine Fantasie anticipirt die Wirklichkeit des Ersehnten. Die neuern Ausll. beginnen mit v. 23 einen neuen Abschnitt. Aber eine neue Wendung nimmt Iobs Rede hier noch nicht, sie geht stetig *uno tenore* weiter.

23 **Wie viel habe ich Missethaten und Sünden?**
Meinen Frevel und meine Sünde lass mich wissen! — —
24 **Warum verbirgst du dein Antlitz**
Und achtest mich für deinen Feind?
25 **Willst du ein verwehtes Blatt hinwegschrecken**
Und den dürren Halm da jagen?

In der Nebeneinanderstellung von עָוֹן und חַטָּאת, פֶּשַׁע und חַטָּאת bed. letzteres, welches die Sünde als Verfehlung und Verirrung bez., die

Schwachheitssünde, עון dagegen (eig. Verdrehung oder Krümmung) die Missethat und פשע (eig. Losbruch oder Abbruch, arab. فسق) den Gotte sich geflissentlich entfremdenden und aus der Gnade stürzenden Frevel, beide zus. also die Bosheitssünden.[1] Die kühne herausfordernde Selbstzuversicht, welche aus der Frage und der Aufforderung v. 23 spricht, schlägt v. 24 in wehmüthige Verwunderung darüber um, dass Gott ihm nicht erscheine und dagegen fortfahre, ihn unverhört wie einen Feind zu verfolgen. Ob er der Allmächtige denn seine Lust daran habe, ein bereits verwehtes Blatt vollends fortzuschrecken? הֶעָלֶה mit *He interrog.* wie הֶחָכָם 15,2 nach Ges. §. 101, 4., עָרַץ als Transitivum: schrecken, hier wie Ps. 10,18 schreckend verscheuchen. Ob es ihm Befriedigung gewähre, eine dürre Stoppel zu verfolgen; mit אֶת (vor nicht determinirtem Nomen nach Ges. §. 117, 2) deutet er *δεικτικῶς* auf sich selbst: er, der Ohnmächtige und von Krankheit und Schmerzen schon völlig Entkräftete, ist eine dürre Stoppel, dennoch ist Gott hinter ihm her, als gälte es, sich eines gefährlichen Feindes mit Aufbietung aller Kräfte bis auf die letzte Spur zu entledigen.

26 Denn du urtheilst mir Ueberbittres zu
Und machst mich erben meine Jugend-Vergehen,
27 Und legst in den Block meine Füsse
Und bewachest all meine Pfade,
Um meine Fusswurzeln furchest du einen Kreis —
28 Um einen der doch wie Wurmfrass zerfällt,
Wie ein Kleid, das zerfressen die Motte.

Er ist sich bewusst, oft gebetet zu haben: „Der Sünden meiner Jugend und meiner Uebertretungen gedenke nicht, nach deiner Gnade gedenke mein“ Ps. 25, 7. und doch kann er, da er sich keine zornwürdigen Sünden seines reiferen Alters vorzuwerfen hat, sein Leiden nur als die Erbschaft d. i. ungebüsst überertbte Hinterlassenschaft seiner Jugendsünden ansehen. Er weiss es nicht mit der Gerechtigkeit Gottes zu reimen, dass er Sünden, deren Vergebung bald nach ihrer Begehung von ihm erfleht ist, wieder anrechnet und ihm so herbe Strafen (מְרֹרוֹת *amara* bittere Widerfahrnisse vgl. Dt. 32, 32 „bittere“ Trauben) um ihretwillen diktirt oder dekretirt (כָּתַב wie Ps. 149, 9 und wie das B. Iob auch sonst gerichtlichen Gebrauch der Schreibkunst kennt). Und das wäre auch nicht mit ihr zu reimen, wenn sichs so verhielte. So lange der Mensch in Gottes Gnade bleibt, sind seine einmal vergebenen Sünden kein Gegenstand göttlicher Strafe mehr. Aber Iob kann sich sein Leiden nur als nachträgliches Strafleiden erklären. Die Anfechtung hat ihm Gottes חסד verdunkelt. Wie ein Gefangener erscheint er sich, dessen Füsse in die Löcher eines סַד gezwängt sind; סד heisst der Block, Stock oder Holzklotz, worein die Füsse eines Verbrechers gespannt sind und den er wenn er sich bewegt mit sich fortschleppen muss, viell. zusammenhängend mit سَدّ *occludere, opplere* (*foramen*), sonst מַהְפֶּכֶת (vom gewaltsamen Eindrehen oder Einzwängen),

1) Vgl. die Begriffsentwickelung der Synonyme der Sünde bei v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 483 ff. zu Anfang des vierten Lehrstücks.

chald. סַדְיָא, סִדְנָא, syr. *sado* womit Act. 16,24 ξύλον = ποδοκάκη übers. wird, lat. *cippus* (was Ralbag vergleicht) *codex* (bei Plautus ein Strafmittel für Sklaven) oder auch *nervus*. Das dazu gehörige und 33,11 beibehaltene V. תָּשֵׂם lautet jussivisch ohne Jussiv- oder Optativbed., wie auch anderwärts von wegen der Vorliebe der Poesie für prägnante Kürze das im Inlaut verkürzte (z.B. 27,22. 40,19) oder apokopirte Fut. (18,12. 23,9.11) statt des einfachen gebraucht wird. Wie ein Verbrecher erscheint er sich, dessen Schritte streng bewacht werden (שָׁמַר wie 10,14), damit er nicht den unverdienten Genuss freier Bewegung habe und dem Todesstreich, für den er aufbewahrt wird, sich nicht durch die Flucht entziehe. Statt אָרְחֹתָי, der Schreibart Ben-Aschers, schreibt Ben-Naftali אֹרְחֹתָי mit *Cholem* im Anlaut; beide Vocalisationsweisen wechseln ohne festes Gesetz auch sonst in der Flexion von אֹרַח, wie von אֹרְחָה Karawane der Constructivus sowohl אָרְחוֹת 6,19 als אֹרְחוֹת lautet. Dass sowohl תִּשְׁמוֹר als das folg. תִּתְחַקֶּה nicht als 3 *p. fem.* vom Blocke gemeint (Ralbag), sondern Anrede Gottes sind, bedarf kaum der Bemerkung. Die Wurzeln der Füsse sind ohne Zweifel deren unterste Basen, also die Fusssohlen. Aber was bed. תתחקה? Vulg. Syr. und auch Parchon erkl.: du heftest deine Aufmerksamkeit auf . ., aber wohl nach bloser Muthmassung; Ew. mit Zuziehung des arab. *taḥakkaka ala*: du versicherst dich der . ., aber es ist nicht der geringste Nöthigungsgrund, den vorliegenden Wortgebrauch zu verlassen, wie es auch diejenigen thun, welche erkl.: du machst Gesetz oder Schranke (AE. Ges. Hahn Schlottm.). Das V. חָקָה ist das übliche Wort (allerdings verwandt und wechselnd mit חָקַק) von vertiefter und etwa mit Farben eingeriebener oder mit Metall ausgefüllter (s. 19,23 vgl. Ez. 23,14) Bildhauerarbeit (Intaglio); es bed. einhacken, einschneiden, eingraben. Dieser Bed. wird Stickel einigermassen gerecht wenn er erklärt: du ritzest, drückst (blutrünstig), wobei aber das *Hithpa.* nicht zu seinem Rechte kommt. Besser Raschi *tu t'affiches*, wonach Mercerus: *velut affixus vestigiis pedum meorum adhaeres, ne quà elabi possim aut effugere*. Aber es ist engerer Anschluss an den vorliegenden Wortgebrauch möglich. Diesem gemäss erklären Rosenm. Umbr. u. A.: du zeichnest um meine Füsse (ziehest einen Kreis herum), Hirz. aber im nächsten Sinne des *Hithpa*: du gräbst dich ein (legst dich selbst kreislinicht um meine Füsse). Aber התחקה bed. nicht nothwendig *se insculpere*, sondern, wie התפשט *sibi exuere*, התפתח *sibi solvere*, התחנן *sibi propitium facere* bed., kann es auch *sibi insculpere* bed., was eine nicht so ungeheure Vorstellung ergibt: du machst dir Einschnitte, Kerben (oder auch: Linien) um meine Fusssohlen, so dass sie nicht weiterhin als bis zu den von dir bezeichneten engen Grenzen sich bewegen und fussen können. Mit וְהוּא v. 28 beginnt ein Umstandssatz: während doch der, den du wie einen schweren Verbrecher so einzwängst u. s. w. Man beachte die rhythmisch schöne Accentuation *achálo*ʿ*asch*. Der Trotz Iobs ist, da Gott den er citirt nicht erscheint, in Verzagtheit umgeschlagen. Der elegische Ton, in welchen der titanische übergegangen, setzt sich in c. 14 fort.

14, 1 Der Mensch vom Weibe geboren,
Kurz von Tagen und satt von Unruhe,

2 **Wie eine Blume hervorgesprosst wird er gemäht,**
Flieht wie ein Schatten und hat nicht Bestand.
3 **Dazu hältst du über ihm offen deine Augen**
Und mich ziehest du vor dein Gericht.

Selbst wenn er dem Zwange nachgibt, den sein Leiden ihm anthut, sich als bestraften Sünder anzusehen, kann er sich bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben? Auf אָדָם folgen v. 1 drei Appositionen oder vielmehr zwei, denn יְלוּד אִשָּׁה (LXX *γεννητὸς γυναικός* wie Mt. 11, 11 vgl. *γέννημα γυν.* Sir. 10, 18) gehört adjektivisch zum Subjektbegriff: der weibgeborne Mensch, kurzlebig und unruhsatt, geht auf in eine Blume. Das Weib ist schwach, sie wird Mutter mit Schmerzen, ist als Wöchnerin unrein, deshalb sind Ohnmacht, Schmerzensbestimmung, Unreinheit gleich von Geburt aus die Mitgabe des Menschen (15, 14. 25, 4). Wie קְצַר Constr. von קָצֵר ist, so (רֹגֶז) שְׂבַע von שָׂבֵעַ, was hier wie 10, 15 reichlich und zwar so reichlich, dass eine Steigerung nicht wohl möglich ist, (mit Widerwärtigkeit) bemitgiftet bed. Fraglich ist ob v. 2. וַיִּמָּל *et marcescit* oder *et succiditur* bed. Wir haben uns hier wie anderwärts (s. zu Ps. 37, 2. 90, 6. Genesis S. 383) für letztere Bed. entschieden und wie das Trg. (אִתְמוֹלַל) „er wird gemäht" übers., denn für diese Bed., eig. „oben, vorn abschneiden, abkuppen", in welcher das V. מָלַל (נָמַל, מוּל) von der *περιτομή* technisch geworden ist, spricht mit grosser Wahrscheinlichkeit dessen Verwendung in 24, 24., wo Hier. *sicut summitates spicarum conterentur,* indem er ימלו von מָלַל in der ausserbibl. (viell. aber in מְלִילֹת Dt. 23, 26 enthaltenen) Bed. *fricare* (arab. ملّ *frigĕre* rösten) herleitet. Gleich nahe aber liegt die Bed. *marcescere*, welche sich zwar nicht mit der Bed. *praecidere*, wohl aber mit *fricare* (*conterere*) combiniren lässt; sie passt besser zur Blume (vgl. נָבֵל צִיץ Jes. 40, 7), sie entspricht dem Parallelismus Ps. 37, 2., sie muss in Beihalt von אֻמְלַל, קָמַל als etymologisch möglich gelten. Aber kein Dialekt unterstützt sie, keine alte Uebers. leistet für sie sichere Gewähr, das eher inpersonell als intransitiv zu verstehende יְמוֹלֵל Ps. 90, 6 ist ihr nicht günstig und keine der Stellen, wo יִמַּל vorkommt, fordert sie, am wenigsten 24, 24., wo *praeciduntur* passender, und 18, 16., wo *praeciditur* ebenso passend als *marcescit* ist. Aus diesen Gründen fassen wir auch hier וַיִּמָּל nicht als *fut. Kal* von מָלַל oder wie Hahn will von נָמַל = נָבֵל welken, sondern als *fut. Ni.* von מָלַל abschneiden, ohne deshalb die Möglichkeit zu läugnen, dass das Sprachbewusstsein mit ימל den Begriff des Welkens verbunden haben könne, sei es, dass dieser der √ מל urspr. und selbstständig zukam oder von einem anderen Grundbegriff wie „zerfallen" (LXX hier *ἐξέπεσεν* und ähnlich auch 18, 16. 24, 24., vgl. מְלָחִים Fetzen, נִמְלַח in Fetzen gehen, sich auflösen) oder „mürbe werden" (womit sich die dialektischen Bedd. zerreiben und rösten verbinden lassen) abgezweigt ist. Wie eine Blume, welche aufgegangen bald geschnitten oder welk wird, ist der Mensch: אַף *accedit quod, insuper*. Diese Part., verwandt mit *ἐπί*, fügt steigernd hinzu

cumulat. Obendrein hält Gott עַל־זֶה *super hoc s. tali* über dies elende Menschenkind, welches eine vergängliche Blume und nicht ein „wanderndes Licht, sondern ein fliehender Schatten“ (Gregor d. Gr.), sein Auge offen (nicht: seine Augen, denn die correkte von der Masora ausdrücklich bezeugte LA ist עֵינֶךָ ohne *Jod plur.*), um seine Sünden zu belauern und zu ahnden, und zieht Iob ins Gericht vor sich, sein Gericht, welches jede Verantwortung zu Boden schlägt. Anderwärts ist בְמִשְׁפָּט vocalisirt 9,32. 22,4., hier בַמִּשְׁפָּט, weil der Begriff durch das hinzugehörige עִמָּךְ determinirt wird.

4 **Könnte nur ein Reiner von Unreinem kommen!**
Nicht ein Einziger — —
5 **Sind denn festbegrenzt seine Tage,**
Die Zahl seiner Monden dir bewusst,
Hast du ihm Schranken gesetzt, unüberschreitbar:
6 **So schaue weg von ihm und er habe Ruhe,**
Bis er erstatte wie ein Lohnarbeiter seinen Tag.

Möchte doch völlige Sündlosigkeit dem Menschen möglich sein, aber weil (neutest. ausgedrückt) was vom Fleische geboren wird Fleisch ist, gibt es nicht einen einzigen Reinen. Das optative מִי־יִתֵּן erscheint hier seinem nächsten Sinne *quis det s. afferat* nach mit einem Objektsacc. verbunden wie 31,31. Dt. 28,67. Ps. 14,7. Ew. bem. mit Verweisung auf §. 358ᵇ, dass לֹא 4ᵇ einerlei mit לוּ sein müsse, aber wenn auch 1S. 20,14. 2S. 13,26. 2K. 5,17 לֹא geradezu s. v. a. das optative לוּ wäre, was fraglich, so ist doch hier לֹא אֶחָד als Nachklang von אֵין גַּם־אֶחָד Ps. 14,3 Iobs Selbstbeantwortung seines unerfüllbaren Wunsches: nicht ein Einziger, näml. ist vorhanden. Er erkennt wie die Freunde eine angestammte Sündhaftigkeit an, aber ein Erklärungsgrund für eine so unbarmherzige Strafheimsuchung, wie ihn die seinige zu sein dünkt, ist ihm diese Sündhaftigkeit nicht, vielmehr scheint ihm der Mensch, da absolute Reinheit ihm unmöglich ist, gerade ein Gegenstand göttlicher Nachsicht, göttlichen Erbarmens sein zu müssen. Wenn, wie es wirklich der Fall ist, des Menschen Tage חֲרוּצִים abgeschnitten d. i. ἀποτόμως beschlossen sind (versch. von חָרוּצִים mit festem Kamefs: Scharfe d. i. Rasche, Energische, Fleissige), wenn seiner Monate Zahl bei Gott d. i. Gotte bewusst weil von ihm vorbestimmt ist, wenn er ihm bestimmte Schranken (Keri חֻקָּיו) gezogen und er über diese nicht hinaus kann: so möge doch Gott von ihm wegblicken d. i. den gestrengen Blick von ihm abwenden (שְׁעֵה מִן wie 7,19. שִׁית מִן 10,20), dass er Ruhe habe (יֶחְדָּל *cesset*), damit er doch wenigstens froh werde wie ein Löhner seines Tages. So wird וְיִרְצֶה von allen Neuern verstanden und die Meisten ziehen hier als Gegenstand oder als Grund des Frohsinns die Feierabendruhe herbei, so des rechten Sinnes verfehlend. „Die relative Ruhe des Tagelöhners — bem. treffend Hahn — der mühselig arbeiten und sein Brot im Schweiss seines Angesichts essen muss, aber doch von besonderen Leiden frei ist, sollte Gott dem Menschen gewähren, sofern Er neben der allgemeinen Schwäche, unter welcher er seufzt, nicht noch ausserordentliche Qualen ihm auferlegte. Da es im Zus. sich um die Freiheit von besonderm Leiden im Leben handelt, nicht um die Hoffnung auf

Befreiung von denselben, vgl. 13,25—27. 14,3., so ist durchaus zu verwerfen die Erkl. von Umbr. Ew. Hirz. u. A.: Gott wolle dem Menschen wenigstens die Ruhe eines Tagelöhners gönnen, der, wenn er auch mit seiner Arbeit geplagt sei, doch im Hinblick auf den am Abend zu hoffenden Lohn mit seinem Arbeitstage sich gern versöhne. Nicht die in Erwartung der völligen Ruhe gern getragene Mühe des Löhners nimmt Iob für den Menschen in Anspruch, sondern die in Vergleich mit möglicher grösserer Mühe als Ruhe ihm erscheinende Mühe des Löhners.“ Das ist der wahre Sachverhalt.[1] Das Leben der Menschen selbst, dieses Spannenleben (Ps. 39,6), wird nach 7,1 f. einem Tagelöhnertage verglichen, der, ohnehin mühselig, nicht noch mit aussergewöhnlichen Leiden überbürdet sein sollte. Es fragt sich aber, ob רצה *seq. acc.* hier *εὐδοκεῖν* (*τὸν βίον* LXX) oder nicht vielmehr *persolvere* bed., denn dass es dies Lev. 26,34 (s. jedoch Keil) und anderwärts bedeute (eig. zufriedenstellen, abtragen, entrichten), ist unläugbar; im nachbibl. Hebräisch ist הִרְצָה in diesem Sinne gangbar und die meisten jüd. Ausll. glossiren ירצה durch ישלים. Da עַד in der Bed. *ut* (*certe*) nicht belegbar ist, in der Bed. *dum* (8,21. 1,18) oder *adeo ut* (Jes. 47,7) aber nicht passt, so wird ירצה in jenem Sinne von *persolvere* und also *donec persolvat* (*persolverit*) zu erklären sein. Wir haben „bis er erstatte“ übers., indem wir „erstatten“ wie Col. 1,24 Lth. (= *ἀνταναπληροῦν*) im Sinne von „vollzählig machen“ verstanden haben wollen.

7 **Denn für den Baum gibts Hoffnung:**
Wird er umgehauen, er verjüngt sich noch
Und sein Schössling bleibt nicht aus.
8 **Wenn altert in der Erde seine Wurzel**
Und im Staube abstirbt sein Stumpf:
9 **Vom Duft des Wassers treibt er Blüthen**
Und gewinnt Zweige wie ein Pflanzreis.

Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen, sagt ein trostloses Sprüchwort. Iob, ein Kind seiner Zeit, hat eine noch trübere Vorstellung vom Todesgeschick des Menschen, und die Anfechtung, in der er sich befindet, macht diese trübe Vorstellung noch trüber, als sie ohnehin ist. Das Geschick des Baumes ist bei weitem nicht so hoffnungslos wie das des Menschen. Denn 1) wird der Baum umgehauen, so treibt er (der in der Erde zurückgebliebene Stumpf) neue Sprossen (s. über חָלַף zu Ps. 90,6) und es bleiben nicht junge Zweige aus (יוֹנֶקֶת der zarte, saftige, noch wie an der Mutterbrust liegende Ausschössling *μόσχος*) — eine natürliche Thatsache, welche bei Jesaia c. 6 zum Emblem eines Grundgesetzes der Geschichte Israels wird: Terebinthe und Eiche versinnbilden dort Israel, der Wurzelstock (מצבת) ist der das Gericht überwährende Rest, und dieser Rest wird zum Samen, aus dem ein neues heiliges Israel aufsprosst, nachdem das alte hinweggetilgt ist. Carey hat wohl nicht Unrecht, wenn er bem., dass Iob vorzugsweise an die Palme (Dattelpalme) denkt, welche durch solche Wurzelschösslinge fortgepflanzt wird; Shaw drückt sich ganz entsprechend dem לא יחדל so aus: *when the old trunk dies, there is never*

1) Zu Ehren des heimgegangenen Freundes, dessen Comm. zu Iob reich an feinen Bemerkungen ist, haben wir dessen Worte den eignen vorgezogen.

wanting one or other of these offsprings to succeed it. Sodann 2) wenn des Baumes Wurzel in der Erde altert (יַזְקִין inchoatives Hifil: *senescere* Ew. 122ᶜ) und im Staube abstirbt sein Stamm (גֶּזַע auch vom Stamme des unverstümmelten Baumes Jes. 40, 24), so kann er doch seine vor Altersschwäche versiegte Lebenskraft zurückgewinnen: er treibt, neubelebt durch Wassers Duft (רֵיחַ immer vom Geruch, den etwas aushaucht, nicht, ausg. nur etwa Hohesl. 1, 3., *odor = odoratus*), wieder Blätter- und Blüthenknospen und bringt wieder Zweige (קָצִיר eig. Abschnittling, Gerte) hervor כְּמוֹ נָטַע wie eine Pflanze, ein Pflänzling oder Setzling (Pausalform von נֶטַע), also wie frisch gepflanzt LXX *ὥσπερ νεόφυτον*. Auch hier liegt es nahe an die Palme zu denken, welche einerseits vorzugsweise *φίλυδρον φυτόν* ist,[1] andererseits eine wundersame Lebensfülle in sich trägt, welche sie zum Bilde unversiegbarer Jugendkraft macht. Palme und Phönix haben nicht ohne Grund Einen Namen. Der durch Wassers Duft wie aus dem Tode erstehende Baum, den Iob schildert, gleicht dem aus der eignen Asche wiedererstehenden Wundervogel (s. zu 29, 18). Selbst wenn endlich die Jahrhunderte den Palmbaum ertödtet haben — sagt Masius in seinen schönen sinnigen Naturstudien — ranken tausend unentwirrbare Fäden von Parasiten den Stamm hinauf und täuschen ihm ein duft- und farbenreiches, obwohl gespenstisches Leben an.

> 10 **Aber der Mann stirbt, da liegt er hingestreckt,**
> **Der Mensch verscheidet und wo ist er?**
> 11 **Es verrinnen Wasser aus dem See**
> **Und ein Strom versiegt und trocknet aus:**
> 12 **So legt der Mensch sich hin und ersteht nicht wieder;**
> **Bis die Himmel vergehn, erwachen sie nicht**
> **Und werden nicht aufgerüttelt aus ihrem Schlafe.**

Wie viel ungünstiger ist das Endgeschick des Mannes! Er stirbt und so liegt er denn da, ganz und gar gebrochen und aufgelöst (חָלַשׁ in der neutrischen Bed. *confectum esse*, im Targum mit אִתְּבַר und אִתְמַקְמַק wiedergegeben). Das *fut. consec.* führt die trostlosen Consequenzen des Todes weiter: der einmal Zusammengesunkene ist spurlos dahin. In v. 11. 12 wird dieses spur- und hoffnungslose Dahinschwinden durch das Bild verronnener oder versiegter und nie in ihr Bett zurückkehrender Wasser veranschaulicht. Statt אָזְלוּ sagt Jesaia in dem auch sonst mit Lehnstellen aus dem B. Iob durchwobenen Orakel über Aegypten 19, 5 וְנִשְּׁתוּ; jenes bed. verrinnen (wurzelverw. נָזַל), dieses versiegen (transpon. נִתַּשׁ Jer. 18, 14). Aber auch er lässt auf יֶחֱרַב, welches das Eintrocknen bed., וְיָבֵשׁ folgen, welches die der Eintrocknung folgende gänzliche Abtrocknung besagt (s. Genesis S. 264). Mit וְ, ähnlich dem 5, 7. 11, 12 besprochenen *Waw adaequationis* der emblematischen Spruchform, wird das Abgebildete eingeführt: so gibt es für den Menschen kein Erstehen (קוּם), kein Wie-

---

1) Als die englische Armee 1801 in Aegypten landete, gab Sir Sidney Smith den Truppen die sichere Weisung, dass überall da wo Dattelbäume wachsen Wasser sein muss, und dies bewährte sich indem man gewöhnlich innerhalb des Bereiches nachgrub, *that (within which) the roots of the tree could obtain moisture from the fluid.* So Rob. Wilson, *History of the Expedition to Egypt* p. 18.

dererwachen (הֵקִיץ), kein ἐγείρεσθαι (נֵעוֹר), und zwar auf ewig nicht, denn was עַד בִּלְתִּי שָׁמַיִם bis zum Nichtmehrsein der Himmel (vgl. Ps. 72,7 עד בלי ירח bis zum Nichtsein des Mondes) nicht geschieht, das geschieht niemals, weil Gott die Himmel und die Gestirne mit ihren Gesetzen ins Dasein gerufen לעד לעולם Ps. 148,6., sie hören nimmer auf Jer. 31,35 f., der Himmel Tage sind ewig Ps. 89,30., was mit Aussagen wie Ps. 102,27 nicht in Widerspruch steht, denn die Weltgeschichte schliesst nach der Lehre der Schrift mit einer Weltverwandlung, nicht aber Weltvernichtung. Was v. 10—12[b] von dem Menschen als solchem gesagt hat, sagt 12[c] mit Uebergang in den Plural von allen Einzelnen der Gattung: ihr Todesschlaf ist שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51,39.57. Was die Scheôl von der Oberwelt abgefordert, sieht diese nie wieder. O wäre es anders! Wie sollte ihn die bessere Zukunft für die traurige Gegenwart und die dunkle Grabesnacht trösten!

13 O dass du mich doch in Scheôl verstecktest,
Verbärgest bis dein Zorn sich wende,
Mir ein Ziel setztest und dann mein gedächtest!
14 Wenn der Mann stirbt, wird er wieder leben?
Alle Tage meines Frohndiensts wollt' ich harren,
Bis herbeikäme meine Wandelung.
15 Du würdest rufen und ich würde antworten,
Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen —
16 Denn dermalen zählest du meine Schritte
Und hältst nicht an dich ob meiner Sünde.

Das optative מִי יִתֵּן leitet einen auf die Zukunft bezüglichen Wunsch ein, deshalb folgen wie 6,8 *futt.*, vgl. dagegen 23,3 *utinam noverim.* Die Fassung des Wunsches erinnert an Psalmstellen wie 31,21. 27,5 (vgl. Jes. 26,20): „er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage, versteckt mich in die Obhut seines Zeltes.“ So wünscht Iob, dass der Hades, in welchen ihn Gottes Zorn jetzt auf ewig hinabstösst, nur sein zeitweiliger Bergungsort sein möge, bis Gottes Zorn sich wende (שׁוּב vgl. das Causativ 9,13); dass Gott ihm, dem dort befindlichen, ein חק d. i. einen *terminus ad quem* (vgl. v. 5) setze und wenn dieser bestimmte Zielpunkt gekommen sich sein in Gnaden wieder erinnere. Es ist ein Wunsch, den Iob sich ausmalt. Die Wirklichkeit ist freilich eine andere: „wenn (ἐὰν) stirbt ein Mann, wird er wieder leben?“ Die Antwort, welche Iobs noch keines Besseren belehrtes Bewusstsein darauf geben muss, ist Nein, es gibt kein Leben nach dem Tode. Nichtsdestoweniger ist es Bedürfniss des Herzens, ein solches zu wünschen; es ist der holdseligste Gedanke, eine liebliche Möglichkeit, welche, wenn sie Wirklichkeit wäre, ihn für alles Leiden der Gegenwart trösten würde: „alle Tage meines Frohndiensts würde ich harren, bis meine Wandelung käme.“ צָבָא nennt er den ganzen mühevollen traurigen Zwischenzustand von jetzt ab bis zu diesem erwünschten Zielpunkt, das der unentrinnbaren Naturnothwendigkeit (5,7) mannigfaltiger Leiden unterworfene feld- oder frohndienstartige Erdenleben (7,1) mit Einschluss der Nacht des Hades, worin es dieser seiner Nachtseite nach schattenartig sich fortsetzt, und חֲלִיפָה bed. hier weder Untergang noch Hingang im Sinne des Todes, wie die jüd. Ausll. mit Vergl. von Jes.

2,18 und Hohesl. 2,11 erklären, sondern (mit Beziehung auf צבאי vgl. 10,17) die Nachrückung (arab. خلافة Nachfolge, Nachfolger, näml. Muhammeds), Ablösung, Wechselung (syn. תְּמוּרָה Vertauschung, Austauschung), hier vom Zustandswechsel, wie Ps. 55,20 vom Gesinnungswechsel, Aq. Theod. *ἄλλαγμα*. O dass eine solche Wandelung ihm bevorstünde! Welch ein seliger Vorgang wäre es, wenn sie sich vollzöge! Da würde Gott in die Tiefe der Scheôl hineinrufen und er, der auf Erlösung hin in Verwahrsam Gethane, würde aus der Tiefe herauf erwiedern; Gott würde, nachdem sein Zorn sich ausgetobt, sich wieder nach dem Werke seiner Hände (vgl. 10,3) sehnen, die Natur des Liebesverhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe würde sich wieder geltend machen, es würde sich zeigen, dass der Zorn nur ein verschwindend Moment (Jes. 54,8) und die Liebe sein wahres wesentliches Bedürfniss ist. „Die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer — bem. Schlottm. treffend — muss von Iob in der Vergangenheit schon tief empfunden sein, wenn er sie in dieser Hoffnungsphantasie der Zukunft in solcher Weise auszusprechen vermag.“ In v. 16 begründet er das Beseligende dieser Aussicht, deren er sich getrösten zu dürfen wünscht, aus dem Contraste der Gegenwart; כִּי עַתָּה ist hier wie 6,21 gebraucht, כי ist nicht wie sonst, wo כי עתה den Nachsatz eröffnet, bestätigend (ja nun = ja dann), sondern begründend (denn dermalen). Jetzt zählt Gott seine Schritte (13, 27), ihn wie einen Verbrecher belauernd, hält nicht an sich ob seiner Sünde. Die meisten Neuern (Ew. Hlgst. Hahn Schlottm.) übers.: du achtest nicht auf meine Sünde, ob sie näml. so hart zu strafen sei oder nicht, aber das ist matt. Raschi: du wartest nicht ob meiner Sünde, näml. sie zu strafen, wofür Ralbag geradezu: du wartest nicht auf meine Sünde = Sündenbusse oder Sündenstrafe, aber שמר in der Bed. warten lässt sich durch Gen. 37,11 nicht belegen. AE.: du achtest nicht ausser auf meine Sünde, mit Ergänzung von רַק nach Koh. 2,24, (wo aber wahrsch. משיאכל zu lesen und מ nach אדם ebenso wie 33,17 ausgefallen ist). Am misslichsten ist es mit Hirz. den Satz wider den Parall. fragend zu fassen: und hältst du nicht Wache über meine Sünde? Der beabsichtigte Sinn scheint mir der RA שָׁמַר אַף entnommen werden zu müssen, welche Zorn bewahren, also dessen Ausbruch verschieben bed. Am. 1,11. Diese RA ist hier so gewendet, dass der Sinn entsteht: du behältst deinen Zorn nicht in dir, sondern schüttest ihn ganz aus. Wesentlich richtig Mercerus: *non reservas nec differs peccati mei punitionem.*

17 **Versiegelt im Seckel ist meine Uebertretung**
Und hast noch hinzuersonnen zu meiner Verschuldung.
18 **Aber ein einstürzender Berg zerfällt ja**
Und ein Fels rückt von seiner Stätte.
19 **Steine höhlet aus das Wasser,**
Fortschwemmen dessen Ergüsse den Erdstaub
Und des Sterblichen Hoffnung — machst du zunichte.

Der Sinn von v. 17 ist nicht, dass das ihn schuldig sprechende Urtheil in dem schon versiegelten Beutel des Richters steckt, so dass es nur noch der Uebergabe zur Vollstreckung bedarf (Hirz. Ew. Renan), denn wenn

auch פֶּשַׁע (obwohl nicht geradezu die Sündenstrafe, was es auch Dan. 9,24 nicht bed.) doch den Frevel als constatirten und also metonymisch das Strafurtheil bezeichnen kann, so ist doch das Bild nicht von Aufbewahrung wichtiger Documente, sondern von Aufbewahrung gesammelter Kostbarkeiten in versiegeltem Beutel entnommen; man hat nach Hos. 13,12. Dt. 32,34. Röm. 2,5 vgl. Jer. 17,1 zu erklären. Was nach Gottes Urtheil Iob von jeher (13,26) gefrevelt hat, das hat Gott wie in einem Geldbeutel angesammelt und darin wohl verwahrt, um es ihm nun heimzuzahlen. Nicht allein aber das, er hat noch hinzuersonnen zu seiner Missethat. Ew. übers.: zugenähet hast du meine Strafe, aber טָפַל (s. zu 13,4) bed. nicht zunähen, sondern annähen, anflicken und überh. anfügen (טָפֵל rabb. Accidens, Nebensache, *opp.* עִקָּר), wonach z. B. LXX ἐπισημήνω (hinzu bemerkt) und Gecatilia حفصت (hinzugesammelt) übers.; es ist hier ganz so wie in der aram. RA טְפַל שִׁקְרָא (Lügen anheften, bösen Leumund machen) gebraucht. Fraglich ist nun der Sinn der folg. Bilder. Hahn behauptet dass sie nicht Zerstörung, sondern Veränderung besagen und dass darum das Verh. von 19^c zu denselben nicht das der Gleichstellung, sondern des Gegensatzes sei: Steine sind nicht so hart, dass sie nicht endlich gehöhlt würden und das feste Land nicht so fest, dass es nicht fortgefluthet werden könnte, aber die Aussicht des Menschen ist Hoffnungslosigkeit für immer, nur für ihn ist keine Aussicht dass sein Loos sich einmal ändere. So meinte auch ich früher erklären zu sollen: das ו 19^c nicht als in Vergleich, sondern als in Contrast stellend. Aber die Voraussetzung, dass der Vergleichspunkt nicht die Zerstörung, sondern die Veränderung sei, bewährt sich nicht: die Bilder veranschaulichen die wenn auch langsam, doch selbst für Bergkolosse und Felsen und Gestein und Festland unwiderstehlich wirkende Zerstörungsmacht der Elemente, und wenn der Dichter im Gegens. zur Aussichtslosigkeit des Menschen Naturbilder langsam, aber doch sicher eintretender Veränderungen geben wollte, wie viel passendere neuen aus dem Tode hervorgrünenden Lebens standen ihm da zu Gebote! Raschi, welcher das Verh. gleichfalls als gegensätzliches fasst, wird von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er erklärt: selbst ein eingestürzter Berg bringt noch Frucht und ein von seiner Stätte gerückter Fels, selbst diese bleiben nicht ohne alle Anzeichen triebkräftigen Lebens, יְבוֹל = (יְבוּל) יעשה בול, was freilich sprachlich unmöglich. So wird also wohl die grosse Menge der Ausll. Recht haben, welche das ו 19^c ähnlich wie 5,7. 11,12. 12,11 als *Waw adaequationis* fassen. Der Anschluss mit וְאוּלָם ist auch bei dieser Auffassung zwanglos. Es ist ganz so wie 1,11. 11,5. 12,7 gebraucht, wo es *verum enim vero* oder *attamen* bed. Der Gedankengang ist dieser: Mit schonungsloser Strenge und noch über das Schuldmaass hinaus lässest du mich meine Sünden büssen, aber (jedoch) du solltest doch vielmehr mild und nachsichtig gegen mich sein, da auch das Festeste, Stärkste, Dauerhafteste dem endlichen Untergange nicht widerstehen kann und demgemäss vollends der Mensch אֱנוֹשׁ, dieser ohnmächtige Schwächling, frühem gewissem Untergang entgegengeht und du ihm ebendamit alle Hoffnung auf Fortbestand gründlich abschneidest. Das ו 19^c ist also dem Sinne nach mehr *quanto magis*, als *sic*: es hält Contrasti-

rendes vergleichungsweise einander entgegen. הַר־נוֹפֵל ist ein einfallender Berg, nicht: ein eingefallener (Ralbag); ein solcher verfällt, nachdem einmal die Bergstürze begonnen, immer mehr, Renan: *s'effondre peu à peu,* besser Carey: *will decay,* denn נָבֵל (verw. נָפַל) bed. Abnahme durch äusseren Verlust, insbes. Entblätterung Jes. 34, 4. Das zweite Bild ist wie 18, 4 nach 9, 5 zu erklären: ein Fels rückt fort (nicht wie Hier. *transfertur*, was יֶעְתַּק heissen würde, aber auch nicht wie LXX *παλαιωθήσεται*, Schlottm.: verwittert, obschon an sich auch das, vgl. zu 21, 7., sprachlich und sachlich zulässig) von seiner Stelle, er steht nicht schlechthin unerschütterlich fest. In dem dritten Bild ist אֲבָנִים, wie die Betonung mit *Mehupach legarmeh* oder (wie es sich in correkten Codd. findet) mit *Asla legarmeh* richtig angibt, vorausgestelltes Obj.; שָׁחַק bed. ganz so wie سحق *atterere, conterere.* Im vierten Bild ist mit ספיח in der Bed. ohne Aussaat Nachgewachsenes nichts Rechtes anzufangen, obwohl das Trg. hiernach übers.: es (das Wasser) spült hinweg seinen, nämlich des Erdenstaubes, Nachwuchs (בַּתְּדָּא), welchem Symm. (*τὰ παραλελειμμένα*) folgt — auch sprachlich deshalb unmöglich, weil dies עפר הָארץ heissen müsste. Wesentlich richtig schon Hier.: *et alluvione paullatim terra consumitur.* Zwar bed. ספח im Hebr. sonst nirgends *effundere* (s. darüber zu Hab. 2, 15), aber hier lässt sich die Bed. *effusio* oder *alluvio* unbedenklich annehmen und in dem so stark arabisirenden Buche sogar auf ספח = سفح (Nebenform zu سفك שפך) zurückführen, obwohl man das Wort auch (was schon Ralbag zur Wahl stellt) mit Vgl. von מָטָר סֹחֵף Spr. 28, 3 und سحيفة Regensturm als transponirt aus סחיפיה ansehen kann, von סחף arab. abraufen, wegraffen, targ. fortstossen (= דחף), syr. talm. umstürzen, *subvertere* (wovon *s^echifto* Krebs oder Carcinom). Das Suff. geht auf מַיִם und תִּשְׁטֹף vor pluralischem Subj. ist ganz regelrecht Ges. §. 146, 3. Meistens ist ספיחיה mit *Mercha* bezeichnet, richtiger wäre nach unserer Auffassung *Dechi*, was sich auch hier und da in Codd. findet. Die Pointe der vier Bilder ist nicht die, dass keins der vier Naturdinge wieder in seinen vorigen Stand kommt (Oetinger Hirz.), sondern dass sie trotz ihrer Festigkeit der Zerstörung erliegen und zwar unwiederbringlich. Selbst das Standhafteste vermag dem Untergange nicht zu trotzen und nun gar der Sterbliche — des Sterblichen Hoffnung hast du gar zu nichte gemacht (האַבַדת mit Pathach in Pausa wie öfter, s. Psalter 2, 468). Das Perf. ist prägnant: mit Einem Male, plötzlich — der Tod, dessen Keim er von Geburt an in sich trägt, macht ihm schlechthin aussichtslos ein Ende, er ist auch der Tod seiner Hoffnung.

20 **Du vergewaltigst ihn für immer, da fährt er hin;**
Entstellend sein Antlitz, so stössest du ihn von dannen.
21 **Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiss es nicht,**
Oder in Kummer — er achtet nicht auf sie.
22 **Nur um ihn selber leidet sein Fleisch Wehe**
Und um ihn selber empfindet seine Seele Trauer.

Die Alten meinen, weil תָּקַף ein Intrans. sei, תִּתְקְפֵהוּ durch תתקף ממנו (du erweisest dich stärker als er) erklären zu müssen (nach Ges. §. 121, 4),

aber תָּקַף ist auch Trans. in der Bed. gewaltsam angreifen und packen 15,24. Koh. 4,12, wie talm. תְּקַף (sonst gewöhnlich אַתְקֵף wie חזיק), arab. تقف *comprehendere*. Gemeint sind nicht die vielen Leiden, die ihm Gott im Lebensverlaufe anthut; לָנֶצַח bed. hier nicht: fort und fort, unaufhörlich, wie die Meisten erklären, sondern wie 4,20. 20,7 und überall im Buche: für immer (Rosenm. Hahn, Welte). Gott versetzt ihm den Todesstoss, der seinem Leben für immer ein Ende macht, da geht er hin d. i. fährt dahin *βαίνει, οἴχεται* (vgl. 10,21); sein Angesicht entstellend d. i. im Todeskampfe und im Tode bei beginnender Verwesung verzerrend und sich selber unähnlich machend, so stösst er ihn aus diesem Leben hinaus (שִׁלַּח wie Gen. 3,23), das *Waw consec.* steht hier wie z. B. Ps. 118,27. Hinabgefahren in die Unterwelt weiss er dann nichts mehr vom Geschick der Seinigen, denn wie Koheleth 9,6 sagt: die Todten haben und nehmen schlechthin keinen Antheil an dem was unter der Sonne geschieht. An seine eignen Kinder, die ja vor ihm verstorben, denkt Iob bei v. 21 nicht, auch nicht an seine Enkel (Ew.), er redet vom Menschen im Allgem. כָּבֵד und צָעַר stehen hier einander nicht im Sinne von Viel und Wenig entgegen, sondern wie Jer. 30,19 in dem weiteren Sinne ansehnlicher und kümmerlicher Lage, כָּבֵד in Ehren sein, zu Ehren kommen wie Jes. 66,5. בִּין ist mit לְ des Obj. (auf etwas achten) verbunden wie Ps. 73,17 (wogegen לוֹ 13,1 als *dat. ethicus* zu fassen war). Weder weiss er um das Ergehen seiner Hinterbliebenen noch kümmert er sich darum: „eitel Schmerz und Trauer ist der Todten Dasein und lediglich seines eignen Fleisches Schmerz, seiner eignen Seele Trauer beschäftigt ihn. Er hat also weder Raum für Freude noch berührt ihn Anderer, sei es auch seiner Nächsten, erfreuendes oder betrübendes Geschick.“ Gewiss ist dies der Sinn von v. 22, aber schwerlich ist mit Hofm. (Schriftb. 1,495) עָלָיו beidemal „an ihm“ zu übers., so dass es die Suff. wie ein beigefügtes *ἴδιος* verstärkt. Ebenso Ew. und so auch Psychol. S. 444. Denn dass in diesem Zus., wo des Verstorbenen Unbekümmertheit um Andere und sein schlechthin auf ihn selbst bezogenes Schmerzensdasein einander entgegengesetzt werden, עליו 22ᵇ nach 30,16 (Psychol. S. 152) zu verstehen und nicht vielmehr objektiv (über ihn) zu verstehen sein sollte, ist doch unwahrsch. Andererseits lässt sich 22ᵃ nicht übers.: über ihn selbst nur fühlt Schmerz sein Fleisch (Schlottm. Hirz. u. A.), denn das Fleisch als entseeltes lässt sich zwar in dichterischer so zu sagen zeugmatischer Weise als Schmerz empfindendes, nicht aber als seinen Schmerz auf ein Anderes beziehendes und also als selbstbewusstes vorstellen. Deshalb ist עליו 22ᵃ entweder in der Bed. über ihm = an ihm zu fassen, anders als 22ᵇ (über ihn), was immerhin misslich, oder עליו bed., wie das unsere Uebers. wiederzugeben sucht, beidemal *propter eum*, so aber dass es das eine Mal Bezogenheit, das andere Mal Selbstbeziehung ausdrückt. Nur seinethalben leidet sein Fleisch Wehe d. i. nur ihm selber geltendes, nur seinethalben trauert seine Seele d. i. nur über seinen eignen Zustand. Er hat kein über ihn selbst hinausgehendes Wissen und Interesse, nur er selbst ist Objekt dessen was mit dem Fleische im Grabe vorgeht und Objekt dessen was seine Seele tiefer

unten im Hades reflektirt. Bei dieser Auffassung gehört אַךְ nach dem oben S. 49 besprochenen Hyperbaton (vgl. 13,15. Jes. 34,15) logisch zu עָלָיו. Und in dem עָלָיו 22ª deutet sich die Vorstellung an (welche deutlich Jes. 66,24 und bes. Judith 16,17 ausgedrückt ist: *δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος*), dass der Verwesungsprocess des Leibes schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe — eine Vorstellung, welche von der richtigen Voraussetzung ausgeht, dass ein Rapport zwischen Leib und Seele auch über das Grab hinaus fortbesteht, ein Rapport, welcher die Voraussetzung der Auferstehung ist, aber für Iobs Anschauung das Jenseits nur um so trübseliger macht.

Die hier zu Ende gehende Rede Iobs c. 12—14 zerfällt in drei Theile, welche die Capiteleintheilung richtig getroffen hat. In der leidenschaftlichen Rede Zophars, der Iob wie einen hohlen, sich weise dünkenden Schwätzer behandelt, hat der einseitige dogmatische Standpunkt der Freunde sich mit solchem Uebermuth und solcher Anmassung geltend gemacht, dass Iob sich mit aller Macht seiner erwehren muss. Der 1. Theil der Rede (c. 12) schlägt diesen Uebermuth und diese Anmassung siegreich zu Boden. Iob hält ihnen entgegen, dass die Weisheit, als deren alleinige Inhaber sie sich geberden, gar nichts Absonderliches und die Verachtung, mit der sie ihn behandeln, das gewöhnliche Geschick der leidenden Unschuld ist, während die im Glück befindliche Gottlosigkeit durch Nichts beunruhigt wird. Um ihnen aber zu zeigen dass was sie von der Erhabenheit Gottes sagen, unter die er sich demüthigen solle, ihm nicht imponiren und helfen könne, verweist er sie an die Creaturen, welche alle von dieser Erhabenheit, Gottes Schöpfermacht und der schlechthinigen Abhängigkeit alles Lebendigen von ihm Zeugniss ablegen, und beweist, dass auch ihm der Sinn für die Wahrheit in den Sprüchen der Altväter nicht abgehe, durch eine alles was die Drei gesagt hatten übertreffende Schilderung der absoluten Erhabenheit Gottes, wie sie in Natur und besonders Menschengeschichte sich bethätigt. Diese Schilderung ist aber durchaus ein Nachtgemälde von Katastrophen, welche Gott über die Mächte der Natur- und Menschenwelt herbeiführt, entsprechend dem nächtlichen Gemüthszustande, in dem Iob sich befindet, und der Katastrophe, die er selbst erlitten. Wie die Freunde ihn durch ihre Schilderungen Gottes nicht zu trösten vermochten, so ist auch seine eigne Schilderung völlig trostlos. Denn die Weisheit Gottes, von der er redet, ist nicht die weltordnende Weisheit, zu der man Vertrauen fassen kann und in der man die Bürgschaft hat, alle Lebensräthsel eher oder später herrlich gelöst zu sehen, sondern diese Weisheit ist etwas rein Negatives und eher Abschreckendes als Anziehendes, es ist die abstracte Erhabenheit über alle geschöpfliche Weisheit, welche daraus folgt, dass er die Weisheit der Weisen zuschanden macht. Von der Gerechtigkeit Gottes aber redet er gar nicht, denn in dem ausschliessenden Sinne der Freunde kann er ihr Walten nicht anerkennen, und von der Liebe Gottes redet er so wenig wie die Freunde, denn wie diesen der Blick auf die göttliche Liebe durch die Einseitigkeit ihres Dogma's benommen ist, so ihm durch das ihn jetzt

ganz erfüllende Gefühl des göttlichen Zornes. HEGEL hat die alttest. Religion die Religion der Erhabenheit genannt, und es ist wahr, dass so lange die Liebesthat der Menschwerdung noch nicht verwirklicht war, Gott dem religiösen Bewusstsein verhältnissmässig transscendent bleiben musste; aus dem Buche Iob aber lässt sich jene Ansicht auf ihr rechtes Maass zurückführen. Denn der Tendenz des Buchs gemäss ist weder die Gottesidee der Freunde noch die Iobs die reine ungetrübte Gottesidee des A.T. Die Freunde denken sich Gott als den Absoluten der nur nach Gerechtigkeit, und Iob denkt ihn sich als den Absoluten, der nach der Willkür seiner Machtvollkommenheit handelt. Jenes ist im Sinn des Buches dogmatische Einseitigkeit, und dieses die trübe Vorstellung eines Angefochtenen. Der Gott des A.T. ist also weder ein Herrscher blos nach Gerechtigkeit noch ein Herrscher nach „erhabner Laune."

Nachdem Iob seine Ueberlegenheit über die Freunde in Erkenntniss der Erhabenheit Gottes bewiesen hat, spricht er ihnen das Urtheil, welches ihn bestimmt, sich von ihnen abzuwenden. Die Predigt, die sie ihm halten, ist zwecklos weil zweckwidrig, und während sie ihm nichts nützt, schadet sie ihnen, weil ihre Ehrenrettung Gottes sie selber strafwürdig in Gottes Augen macht. Sie ist zwecklos, denn in der absoluten Erhabenheit Gottes liegt kein Moment des Trostes für irgend welchen Leidenden und in der absoluten Gerechtigkeit Gottes kein Moment des Trostes für einen Leidenden, welcher sich bewusst ist, unschuldig zu leiden. Indem sie sich darauf steifen, dass Iobs Leiden ein Verhängniss göttlicher Gerechtigkeit sei, retten sie zwar anscheinend Gottes Ehre, aber diese Ehrenrettung schlägt in das Gegentheil um, sobald sich ausweist, dass ein Grund zu solcher gerechten Bestrafung in Iob nicht vorhanden ist. Davon gibt aber Iob sein unerschütterliches Selbstbewusstsein Zeugniss, ihre Anwaltschaft Gottes ist also gegen Iob eine Ungerechtigkeit und für Gott ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehen kann. Man bemerke wohl dass Iob 13, 6—12 den Freunden feierlich droht, Gott werde sie dafür strafen, dass sie seine Person ansehen d. h. seine Partei auf Kosten der Wahrheit ergreifen. Man sieht daraus, wie rein Iobs Gottesidee ist, soweit sie nicht von dem persönlichen Missverhältniss zu Gott, in welches ihn die Anfechtung wegen seines Leidens versetzt hat, afficirt ist. Während er oben c. 9 ein objektives Recht nicht anerkannte, vielmehr der Ansicht dass Gott gegen ihn ungerecht handele durch die verzweifelte Behauptung auswich, dass was Gott thue in jedem Falle Recht sei, weil Gott es thue, erkennt er hier eine objektive Wahrheit an, die selbst zu Gunsten Gottes nicht verläugnet werden darf und deren Verläugnung sogar wenn sie *pientissima fraus* wäre von Gott selbst streng geahndet wird. Gott ist der Gott der Wahrheit und will deshalb nicht mittelst Entstellung der Wahrheit vertheidigt oder geehrt werden. Solcher frommen Lüge machen sich eben jetzt die Freunde schuldig, indem sie wider besser Wissen Iob als Ungerechten ansehen und sich die Widersprüche der täglichen Erfahrung mit Gottes Gerechtigkeit verhehlen. Darum will Iob nichts mehr mit ihnen zu thun haben, und zu wem wendet er sich nun hin? Von Menschen abgestossen, fühlt er sich um so stärker hingezogen zu

Gott. Er will Gotte seine Sache vortragen. Zwar hält er Gott für seinen Feind, aber er denkt ähnlich wie David, dass es besser ist in die Hände Gottes als in die Hände der Menschen zu fallen 2 S. 24, 14. Mit Gott will er rechten und ihm seine Unschuld darthun, er will es wenn er auch sein Wagniss mit dem Leben büssen müsste, denn er weiss dass er moralisch in diesem Streite nicht erliegen wird. Nur Zweierlei bedingt er sich aus: dass Gott einen zeitweiligen Nachlass seiner Qualen eintreten lasse und dass er ihn durch seine Majestät nicht ausser Fassung bringe. Dieses Rechten Iobs mit Gott ist ebenso grauen- als jammererregend. Grauenerregend, weil seine Persönlichkeit in titanenhafter Weise sich wider Gott auflehnt, und jammererregend, weil der Gott, wider den er ankämpft, nicht der recht erkannte, sondern der verkannte Gott ist, das Gespenst, welches die Anfechtung ihm statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat. Dieses Gespenst ist zwar noch der persönliche Gott, aber sonst in nichts verschieden von dem unerbittlich waltenden Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held des Drama's der geheimnissvollen Macht gegenüber, die ihn mit eisernem Arme zermalmt, seine persönliche Freiheit zu behaupten sucht, so macht Iob selbst auf die Gefahr plötzlichen Untergangs das unerschütterliche Bewusstsein seiner Unschuld geltend gegenüber einem Gotte, der ihn wie einen Frevler langsamem, aber gewissem Untergange geweiht hat. Es ist derselbe Kampf der Freiheit gegen die Nothwendigkeit, wie in der griechischen Tragödie. Deshalb wird man es als einen Irrthum baarer Unwissenheit ansehen müssen, wenn neuerdings behauptet worden ist, dass nicht die maasslose orientalische Phantasie, weil nur die wirklich ästhetisch-geformte, dem wahrhaft erhabenen Thema, die Macht des menschlichen Geistes und die Behauptung seiner Würde im Kampf mit feindlichen Gewalten in Kunst und Poesie darzustellen, gewachsen sei.[1] Das Buch Iob bewegt sich hierin nicht blos auf der Höhe der griechischen Tragödie, sondern hoch über derselben. Denn einestheils führt es uns jenen Kampf in seinem ganzen haarsträubenden Todesernste vor, anderntheils aber lässt es uns doch nicht in dem trostlosen Wahne, dass eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte. Der tragische Kampf mit der göttlichen Nothwendigkeit ist nur die Mitte, nicht Anfang und Ende des Buchs. Denn der Schicksalsgott ist nicht der wirkliche, sondern nur ein Gebilde der Anfechtung Iobs. Die menschliche Freiheit erliegt nicht, sondern sie geht aus dem Kampfe, der ihr zum Läuterungsfeuer dient, als Siegerin hervor. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben lässt, kommt zur Versöhnung. Das Buch Iob bringt zwar den tragischen Stoff, welchen die Schicksalsidee bietet, zur Darstellung, aber es ist dies nicht sein letzter Zweck, es geht darüber hinaus: es endet nicht damit, dass das Schicksal den Helden vernichtet, sondern das Ende, in das es ausläuft, ist die Vernichtung der Schicksalsidee selber.

Wir haben, wie schon öfter, so auch in dieser Rede gesehen (vgl. 13, 23.26. 14, 16 f.), dass Iob so wenig wie die Freunde Leiden und Sündenstrafe auseinander denken kann. Wenn nun Iob an seiner Unschuld

1) s. Arnold Ruge, Die Academie I S. 29.

irre würde oder durch die Freunde sich irre machen liesse, so wäre seine Leidensgeschichte, weil ohne alle innere Entwicklung, gar kein dramatischer Stoff. Aber eben das unerschütterliche Festhalten Iobs an seiner Unschuld trotz der Macht, die auch über ihn jenes Vorurtheil ausübt, macht seine Leidensgeschichte zur Entwickelungsgeschichte einer neuen grossen Idee und macht ihn, an dem sich diese Idee entwickelt, zum tragischen Charakter. Vermöge seines Vorurtheils sieht sich Iob durch sein Leiden als argen Sünder hingestellt und seine Freunde ziehen aus der falschen Prämisse wirklich den Schluss, dass er das sei. Aber er behauptet das Gewissenszeugniss seiner Unschuld und weil dieses jener Prämisse, deren Einseitigkeit er doch nicht einsieht, widerspricht, so erscheint ihm Gott selbst als ungerecht und unbarmherzig, und gegen diesen Gott, den ihm die Anfechtung zu dem Zerrbilde eines absoluten Willkürherrschers entstellt hat, ringt er an und setzt dem Zwange des faktischen Verdammungsurtheils, welches er in seinem Leiden über sich ausgesprochen sieht, die Wahrheit und Freiheit seines sittlichen Selbstbewusstseins entgegen. In solchem Ankämpfen wider Gott sehen wir Iob im zweiten Theile der Rede (c. 13) begriffen: gerüstet zum Beweise seiner Unschuld fordert er Gott zum Rechtsstreite heraus, aber da Gott nicht erscheint, schlägt der Trotz in Verzagtheit um und der titanische Ton geht in jenen elegischen über, der sich im 3. Theile der Rede (c. 14) fortsetzt. Während er erst den Freunden und dann Gott gegenüber in dem erhabenen Bewusstsein eines צדיק תמים himmelan das Haupt erhoben hat, beginnt er wie zurückgeschleudert zu klagen und gibt dem Zwange nach, den sein Leiden ihm anthut, sich für einen Sünder zu halten. Aber auch bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung kann er sich über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Denn wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und der, weil einem sündigen Geschlecht angehörig, unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben, ohne ihm inmitten seiner Leiden auch nur die relative Ruhe eines Tagelöhners zu gönnen; über den Menschen, dem er ein prädestinirtes Lebensziel gesteckt hat und der, einmal gestorben, auf ewig nicht in das Leben zurückkehrt? Die alten Ausll. können sich in diese absolute Läugnung eines neuen Lebens nach dem Tode gar nicht finden. Brentius macht zu *donec coelum transierit* die falsche Bemerkung: *ergo resurget* und Mercerus, welcher vorurtheilsfreier auslegt, kann sich doch nicht einreden, dass der *electus et sanctus Dei vir* nicht blos ein zweites irdisches Leben, sondern auch das ewige unvergängliche Leben nach dem Tode geläugnet haben sollte. Und doch ist es so: Iob meint zwar nicht, dass der Mensch sterbend vernichtet wird, aber er weiss von keinem andern Leben nach dem Tode als dem Schattenleben in Scheôl welches kein Leben ist. Seine Klagen stimmen wirklich zusammen mit den Klagen bei Moschos 3, 106 ss.:

Αἲ αἶ, ταὶ μαλάχαι μὲν ἐπὰν κατὰ κᾶπον ὄλωνται,
Ἢ τὰ χλωρὰ σέλινα, τό τ᾽ εὐθαλὲς οὖλον ἄνηθον,
Ὕστερον αὖ ζώοντι καὶ εἰς ἔτος ἄλλο φύοντι·
Ἄμμες δ᾽ οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροὶ ἢ σοφοὶ ἄνδρες,
Ὁππότε πρῶτα θάνωμες, ἀνάκοοι ἐν χθονὶ κοίλᾳ
Εὕδομες εὖ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον.

Weh, o wehe! Die Malven, nachdem sie im Garten verdorret,
Oder der Eppiche Grün und die krause hochstenglige Dille
Leben hernachmals wieder und sprossen im künftigen Jahre;
Doch wir Männer, die grossen und tapferen oder die weisen,
Wenn wir einmal gestorben: gehörlos im Innern der Erde
Schlafen wir gar sehr lange endlos unerwecklichen Schlummer.

Und mit denen des Horaz *Od.* 4, 7, 1:

Nos ubi decidimus
Quo pius Aeneas, quo dives Tullus et Ancus,
Pulvis et umbra sumus,

oder mit denen des Jagur Weda: „Während der Baum, wenn er gefällt ist, wieder sprosst, frischer als zuvor, aus der Wurzel: aus welcher Wurzel sprosst der sterbliche Mensch, wenn er gefällt ist durch die Hand des Todes?"[1] Diese Klagen tönen durch die alte Völkerwelt von einem Ende bis zum andern, und auch Iob ist über das Jenseits keines Besseren belehrt. Er läugnet Auferstehung und ewiges Leben nicht als einer der davon wüsste, aber nur nichts davon wissen will, sondern er weiss nichts davon: das irdische Leben mündet für ihn in die Finsterniss der Scheôl und über die Scheôl hinaus hat der Mensch für ihn keine weitere Geschichte. Man fragt sich hier: sollte der Dichter nichts von Auferstehung und Gericht nach dem Tode gewusst haben? Sehen wir auf die Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit, so müssen wir es verneinen. Da aber, wie die griechischen Mysterien ἡδυστέρας ἐλπίδας nährten und pflegten, so auch die israelitische Chokma Aussichten in das Jenseits, welche über die Heilserkenntnissstufe der Gegenwart hinausgriffen, mittelst aufwärts und vorwärts strebender Forschung anticipirte (Psychol. S. 410): so lässt sich vermuthen und mittelbar aus dem B. Iob sogar schliessen, dass der Dichter desselben eine Erkenntniss vom Jenseits hatte, welche über die noch durch keine Offenbarung gelichtete finstere Volksvorstellung hinausging. Denn einerseits hat er uns eine Geschichte der patriarchalischen Vorzeit

1) s. Carey, *The book of Job* p. 447. Nachträglich theilen wir hier noch aus einem Briefe des Consuls Wetzstein folgende aus eigner Anschauung geschöpfte Erläuterung von Iob 14, 7—9 mit: „Das Abhauen der Bäume, um einen neuen und erhöhten Nutzen aus ihnen zu ziehen, ist im Ostjordanlande (aber bei dessen Verödung jetzt fast auf die Umgebungen von Damaskus beschränkt) ein wichtiger Theil der Gärtnerei. Die Operation heisst *gemm* (גמם) und geschieht nur mit der Axt, weil durch das Absägen der Stumpf in Fäulniss übergehen würde. Wenn die Rebe nach 60—80 Jahren ihre Fruchtbarkeit verliert und anfängt zu faulen, so wird sie im zweiten *kânûn* (Januar) knapp über der Erde abgehauen. Das erste Jahr trägt sie wenig oder nicht, treibt aber neue Ranken und Wurzeln. Die folgenden Jahre trägt sie reichlich, denn der Weinstock hat sich verjüngt. Der Feigenbaum (*tîne*) und die Granate (*rummâne*) werden, wenn alt und faul, gleichfalls an der Erde abgehauen. Ihre Triebe sind sehr zahlreich, und von der Granate können im nächsten Winter oft zehn als Setzlinge genommen werden. Die am Stamm gelassenen tragen im 4ten Jahre. Der Wallnussbaum (*qôze*) trägt nach 100 Jahren nicht mehr reichlich; er wird hohl und faul. Dann wird er 3—5 Ellen über der Erde abgehauen. Die neuen Triebe schiessen bei guter Bewässerung des Baumes in einem Jahre mit ungemeiner Ueppigkeit auf und tragen schon im zweiten. Der neue Trieb heisst *darbûne*. Bei manchen Bäumen, wie bei der Citrone (*limûne*), Esche (*dardâre*) und Maulbeere (*tûte*), wird er schon im ersten Jahre oft zwei Klaftern lang, wenn der Baum die von Iob ריח מים genannte *conditio sine qua non* — reiche Bewässerung hat."

nicht blos ihrem äusseren, sondern auch ihrem inneren Geschehen nach mit ebenso strenger historischer Treue als feinem psychologischen Takte reproducirt, andererseits hat er uns, was nur bei einem darüber hinausgelegenen Erkenntnissstandpunkte möglich war, an Iob meisterhaft geschildert, wie die Hoffnung eines jenseitigen Lebens, da wo sie noch kein ausdrückliches Wort der Verheissung für sich hat, sich zunächst als ein unklares Wünschen und Sehnen aus dem menschlichen Herzen losringt, so dass das Wort der Verheissung die Erfüllung und Besiegelung dieses Wünschens und Sehnens ist. Denn wenn Iob den Wunsch ausspricht, dass Gott ihn in Scheôl verberge bis sein Zorn sich wende und dann zur bestimmten Zeit, nach dem Geschöpfe seiner Hände zurückverlangend, ihn wieder aus der Scheôl emporhole (14, 13—17): so ist dieser Wunsch doch nicht anders zu verstehen als so, dass die Scheôl, statt sein ewiger Aufenthalt zu sein, nur sein zeitweiliger Bergungsort vor dem göttlichen Zorn sein möchte; er wünscht sich in die Scheôl hinein, sofern er dadurch für jetzt dem göttlichen Zorn entzogen würde, um nach bestimmter Frist wieder ein Gegenstand göttlicher Gnade zu werden; er labt sich an diesem Wonnegedanken: alle Tage meiner Frohne wollt' ich harren bis meine Wandelung käme etc., denn dann würde die Leidensfrohne ihm leicht werden, weil Gnade nach dem Zorne und Erlösung aus Leiden und Tod ihm bevorstände. Man kann nicht sagen dass Iob hier die Hoffnung eines Lebens nach dem Tode ausspricht, im Gegentheil es fehlt ihm diese Hoffnung und alles Wissen um die Berechtigungsgründe derselben; die Hoffnung bleibt, wie Ewald recht bemerkt, noch in der Vorstellung, ohne Gewissheit zu werden, indem blos verfolgt wird wie schön und herrlich die Sache sein würde wenn sie wäre. Aber einestheils zeigt uns der Dichter an dieser rührenden Aeusserung Iobs, wie ganz anders er sein Leiden ertragen würde, wenn er wüsste, dass es wirklich eine Erlösung aus dem Hades gibt, anderntheils zeigt er uns in dem Wunsche Iobs, dass es so sein möchte, den Keimansatz der werdenden Hoffnung, denn was ein frommes Gemüth wünscht, das hat eine innere Energie, welche von der subjektiven Wirklichkeit auf die objektive hindrängt. Die Hoffnung des ewigen Lebens, sagt irgend einer der Alten, ist eine Blume, welche am Rande der Hölle gewachsen ist. Der Dichter des Buches Iob bestätigt uns das. Mitten in der Hölle des Gefühls göttlichen Zornes, in welche Iob versunken ist, keimt ihm diese Blume. Aber keimend ist sie noch nicht Hoffnung, sondern erst Sehnsucht. Und diese Sehnsucht kann sich nicht zur Hoffnung entfalten, weil kein Licht der Verheissung in die Nacht hineinscheint, von welcher das Gemüth Iobs beherrscht wird und welche die Anfechtung noch finstrer macht, als sie an sich ist. Kaum hat sich Iob einige Augenblicke geweidet an der Vorstellung dessen was er gern hoffen möchte, so übermannt ihn wieder der Gedanke an die Wirklichkeit dessen was er zu fürchten hat. Er erscheint sich wie ein Missethäter, der zur Todesvollstreckung aufgespart wird. Wenn schon in der Natur Berge, Felsen, Steine und der Staub der Erde den Elementen nicht zu widerstehen vermögen, so ist es Gott ein Leichtes, des Sterblichen Hoffnung mit Einem Mal zu vernichten. Er drängt ihn gewaltsam aus diesem Leben

hinweg, und in die Unterwelt hingefahren weiss er nicht mehr um das Geschick der Seinigen droben, von dem Leben und dem Wissen um die Lebendigen bleibt ihm nichts als der bewusstlose Schmerz seines Leichnams, der zernagt wird, und die dumpfe Trauer seiner Seele, die in Scheôl nur ein Scheinleben fortführt. So zeigt uns der Dichter auch im 3. Theile der Rede Iobs eine grosse Idee, die sich durchringen will, aber es nicht vermag. Im 2. Theile wollte sich Iobs Unschuldsbewusstsein gegen Gott geltend machen, aber der Trotz prallte an dem als Feind und Willkürherrscher vorgestellten Gotte zurück und wandelte sich in Zagen; im 3. Theile macht sich der Wunsch eines Lebens nach dem Tode geltend, aber er wird sofort von der vorgestellten unentrinnbaren und ewigen Finsterniss der Scheôl verschlungen, aber verschlungen, um bald wieder über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein zu kommen, bis in c. 19 das Glaubenspostulat eines jenseitigen Lebens sich als gewisse Zuversicht über Tod und Grab erhebt und die aus dem Kampfe der Pistis hervorgegangene Gnosis jene bessere Hoffnung anticipirt, welche im N. T. durch die Erlösungsthat des Hadesüberwinders ihre Begründung und Besiegelung erhält.

Der zweite Gang des Streites c. XV—XXI.

Die zweite Rede des Eliphas c. XV.

Schema: 10. 8. 6. 6. 6. 10. 14. 10.

[Da hob Eliphas der Themanite an und sprach:]

2 Erwiedert wohl ein Weiser windig Wissen
Und blähet er mit Oststurm sein Innres?
3 Streitend mit Worten, die nicht frommen,
Und Reden, womit er nicht nützet?
4 Dazu zernichtest du Gottesfurcht
Und schmälerst Gebetsstimmung vor Gott;
5 Denn es thut dar deine Missethat dein Mund
Und du wählst die Sprache Verschmitzter.
6 Es verurtheilt dich dein Mund und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.

Der zweite Gang des Streites wird wieder von Eliphas eröffnet, dem ansehnlichsten, gewichtvollsten und wahrsch. ältesten der Freunde. Die umständlichen und animosen Antworten Iobs erscheinen ihm als hohle Phrasen und leidenschaftliche Tiraden, welche schlecht zu dem Lob eines Weisen passen, das er in Aussagen wie 12,3. 13,2 sich selbst gibt. הֶחָכָם mit *He interr.* wie הֶעָלֶה 13,25. רוּחַ Wind ist das Gegentheil des Soliden und Sichern, und das wie Hos. 12,2 parallele קָדִים bed. Gehaltloses, welches obendrein mit Heftigkeit auftritt. Missverständlich wäre es im Deutschen, wenn wir בֶּטֶן „Bauch" übersetzten; es ist nicht als Gegens. zu לֵב gemeint (Ew.), sondern es heisst so, zumal im B. Iob, nicht allein das fühlende, sondern auch das denkende und wollende, Geistiges aufnehmende und verarbeitende Innere des Menschen (Psychol. S. 266), wie auch im Arab. *el-baṭin* das Inwendige und sogar den tiefsten mystischen Sinn bed. Den folg. *inf. abs.* הוֹכֵחַ übers. Hirz. Renan als *v. fin.*: *se défend-il par des vaines paroles*, aber so wird der *inf. abs.* in historischen (15,35), nicht aber in fragenden Sätzen gebraucht. Ew. fasst ihn als Subjektsbegriff: „Zücht'gen mit Worten — dient nicht, und Reden —damit nützt man nicht", aber obschon דָּבָר und מִלִּים ohne nähere Bestimmung so wie in λογομαχεῖν (2 Tim. 2,14) und λογομαχία (1 Tim. 6,4) gebraucht sein könnten, so ist doch gegen diese Auffassung die Formung von 3[b]. Der *inf. abs.* schliesst sich als Gerundium (*redarguendo s. disputando*) an die Vv. der Frage v. 2 an und den elliptischen Beziehungssatz לֹא יִסְכּוֹן fasst man nach 35,3 am besten dinglich: *sermone* (דָּבָר von דָּבַר wie *sermo* von *serere*) *qui non prodest*, dagegen לֹא יוֹעִיל בָּם persönlich *verbis quibus nil utilitatis affert.* Nicht dass Iob redet, tadelt Eliphas, sondern dass er sich in so nutz- und zwecklosen Expectorationen verantwortet. Aber noch mehr als das: seine Reden sind nicht allein unstichhaltig und unzutreffend, אַף *accedit quod* (so steigernd wie 14,3), sie sind noch dazu irreligiös, indem sie nämlich durch Verdächtigung der Gerechtigkeit Gottes der Religion ihre Grundvoraussetzung entziehen und die Gotte schuldige anbetende Ehrfurcht schmälern. יִרְאָה in so objektivem Sinne wie Ps. 19,

10 fällt nahezu mit dem Begriffe der Religion zus.; שִׂיחָה לִפְנֵי־אֵל ist nach Ps. 102, 1. 142, 3 (vgl. 64, 2. 104, 34) zu verstehen: angesichts Gottes und also gebetsweise gepflogene Betrachtung, hier von der nothwendigen Gebetsstimmung, näml. Andacht und vor allem Ehrfurcht, welcher Iob Abbruch thut (גָּרַע *detrahere*). Seine Reden sind grossentheils gebetweise an Gott gerichtet, aber ungestüm und vorwurfsvoll, also unehrerbietig in Form und Inhalt. Das folg. כִּי v. 5 ist nicht affirmativ: fürwahr (Hirz.), sondern begründend oder erklärend: dieses mit אַתָּה so scharf und bestimmt über ihn ausgesprochene Urtheil drängt sich unabweisbar auf, denn man braucht sein Leben gar nicht genauer zu kennen, sein eigner Mund, dem solche Reden entfahren, lehrt wie schlimm es um ihn steht: *docet* (אִלֵּף nur im B. Iob von dem einmal Spr. 22, 25 als hebräisch vorkommenden אָלַף *discere*) *culpam tuam os tuum*, nicht wie Schlottm. mit Raschi erklärt: *docet culpa tua os tuum*, was unmissverständlich חטאתך תאלפך heissen müsste und ein dem Zus. fremder Ged. ist; אִלֵּף ist allerdings nicht geradezu s. v. a. הגיד Jes. 3, 9., es bed. lehren, Aufschluss geben, aber ebendieses Verbum passt in den Mund des sittenrichterlichen Freundes. Man übersetze nun nicht weiter: während du wählst (Hirz.), ותבחר ist kein Umstandssatz, sondern fügt eine zweite begründende Aussage an die erste: er wählt die Sprache Verschmitzter, indem er näml. vor Gott seine Unschuld erhärten zu können heuchelt und, mit Recht angegriffen, die Offensive (wie 13, 4 ss.) gegen diejenigen ergreift, die ihn zur Selbstdemüthigung ermahnen. So wird er durch seine frevlen Reden sein eigner Richter (ירשׁיעך) und Verkläger (יענו בך nach dem *fem.* שׂפתיך wie Spr. 5, 2. 26, 23). Der Knoten des Streites wird dadurch immer verwickelter, dass Iob die Freunde mehr und mehr in ihrer falschen Ansicht bestärkt durch seine allerdings theilweise (wie 9, 22) sündlichen Reden.

7 **Wardst du als Erster zum Menschen geboren**
Und bist du vor den Hügeln gekreisset?
8 **Hörtest du im Rathe Eloahs zu**
Und rissest an dich Weisheit?
9 **Was weissest du, das wir nicht wüssten,**
Verstehest du, das wir nicht inne hätten?
10 **Grauhaar wie Greise gibts auch unter uns,**
Aelter als dein Vater an Tagen.

Die Frage 7ª setzt voraus, dass der erstgeschaffene Mensch, weil unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, den unmittelbarsten tiefsten Einblick in die Geheimnisse der mit ihm entstandenen Welt hatte. Schlottm. erinnert an eine ironische sprüchwörtliche Redeweise der Inder: „Ja ja, er ist der erste Mensch, kein Wunder, dass er so weise ist" (Robert *orient. illustr.* p. 276). Man übers. nicht: wardst du als erster Mensch geboren, was ebensowenig statthaft als die Uebers. von אחת מעט Hagg. 2, 6 mit „ein Wenig" (s. Köhler zu d. St.), vielmehr ist ראישׁון (d. i. רִאישׁוֹן wie Jos. 21, 10., von רֵאשׁ gebildet wie arab. *rais* Häuptling von *ras*, wenn es nicht etwa blos incorrekte Verquickung der Schreibungen רִאשׁוֹן und רִישׁוֹן 8, 8 ist) Apposition des Subjekts und אָדָם ist nach Ges. §. 139, 2 zu beurtheilendes Prädicat. Auch die Uebers. Raschi's: wardst

du eher als Adam geboren ist unmöglich, denn diese griechische Ausdrucksweise *πρῶτός μου* Joh. 1,15. 30. 15,18 vgl. *Odyss.* 11,482 s.: *σεῖο μακάρτατος*) ist im Hebr. unbelegbar. In der parallelen Frage 7ᵇ finden Umbr. Schlottm. u. Renan (nach Ew.) eine Anspielung auf Spr. 8,24 s.: bist du die demiurgische Weisheit selber? Aber die einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9 sind jünger als das B. Iob (s. oben S. 17) und zwar wahrsch., wie wir anderwärts zeigen werden, aus der Zeit Josaphats; der Sachverhalt ist also vielmehr der, dass der Verf. von Spr. 8,24 s. Worte des B. Iob auf die Vorweltlichkeit der Chokma übertragen hat. Vor den Hügeln gekreisset, d. i. gleichsam unter Geburtswehen hervorgebracht (חוללתי *Pul.* von חול, חיל), wäre Iob ein höheres Geistwesen, denn die Engel sind nach der Schrift eher als der Mensch und auch eher (s. 38,4f.) als diese sichtbare Körperwelt geschaffen. Irrig übers. Hirz. Ew. Schlottm. u. A. die *futt.* der Fragen v. 8 präsentisch; die sämmtlichen Verba v. 7. 8 stehen unter dem logischen Regimen des durch ראישון angeschlagenen retrospectiven Tons, vgl. 10,10 f., wo das vorausgegangene זכר־נא diesen Ton angeschlagen hat, und auch 3,3., wo der historische Sinn von אִוָּלֶד auch nicht auf syntaktischer, sondern auf logischer Nothwendigkeit beruht. Also: hörtest du im Geheimrath (סוד wie Jer. 23,18 vgl. Ps. 89,8) Eloahs zu (nach correkter Schreibung in Codd. und bei Kimchi, Michlol 54ᵃ, הַבְסוֹד, wie v. 11 הַמְעַט und 22,13 הַבְעַד mit *Beth raph.* und ohne *Gaja*[1]) und brachtest du an dich (גרע hier *attrahere*, wie arab. *sorbere* einschlürfen) Weisheit, wobei man sich an Prometheus' gestohlenes himmlisches Feuer erinnert. Nein, Iob kann sich keiner absonderlichen Weisheit rühmen. Die Freunde stehen ihm, wie Eliphas v. 9 in ihrem Namen sagt, ebenbürtig gegenüber, und wenn er sich auf die Belehrungen seines Vaters und überhaupt der Altvordern berufen will, so soll er wissen, dass auch sie Greise unter sich haben, welche wegen ihres noch höheren Alters noch tiefere Einsicht haben können. גַּם ist so invertirt wie 2,10 (s. daselbst) und zugleich, weil zweimal, correlativ: *etiam inter nos et cani et senes.* Die meisten neuern Ausll. meinen, dass Eliphas „in bescheiden verhüllter Sprache" (Ew.) auf sich selbst hinweise. Aber die Hinweisung wäre handgreiflich genug und wozu auch die zu Eliphas' Charakter so wenig passende bescheidene Verhüllung? Uebrigens lautet 10ᵃ nicht wie von Einem und in 10ᵇ würde sich Eliphas älter machen, als er dem Anschein nach ist, denn dass Iob im Vergleich mit ihm ein junger Mann sei, deutet sich nirgends an. Deshalb erklären wir mit Umbr. בָּנוּ in unserem Geschlechte. So lautets auch wie dem Wortlaute (*kebîr* arab. in der Bed. *grandaevus* üblich) so dem Inhalte nach noch arabischer. Eliphas beruft sich auf die Quelle glaubwürdiger Ueberlieferung, da auch sie in ihren Stämmen und Gauen hochbetagte Greise unter sich haben und da ja nach Iobs Zugeständniss 12,12 בישישים חכמה ist.

---

1) Das mit Pathach vocalisirte fragende *He* hat in der Regel zur Rechten des Pathach stehendes *Gaja*, dieses fällt aber unter Anderem da hinweg, wo die dem *He* unmittelbar folgende Sylbe den Wortton, wie in den beiden obigen Beispielen (vgl. auch הַאֵל 8, 3. הַלְאֵל 13, 7), oder das in *antepenultima* stehende gewöhnliche *Gaja* (*Metheg*) hat (Bär, Metheg-Setzung §. 23).

11 Sind dir zu gering göttliche Tröstungen
Und ein Wort so linde mit dir?
12 Was reisst dich hin dein Herz
Und was wimpern deine Augen,
13 Dass du kehrst gegen Gott dein Schnauben
Und hervorstössest aus deinem Munde Reden?!

Mit den Gottes-Tröstungen meint Eliphas die der Würde und dem Willen Gottes gemässen Verheissungen, durch welche er und die andern Freunde ihn aufzurichten gesucht haben, freilich in Voraussetzung demüthiger Beugung unter die gerechte Hand Gottes; mit dem „Wort in Sanftheit zu ihm (geredet)“ den linden Ton, den sie dabei eingehalten, während er ihnen leidenschaftlich begegnet. לָאַט, sonst לְאַט (z. B. Jes. 8, 6 von dem sanft hinplätschernden, hinrieselnden Siloah), von אַט (flektirt אִטִּי), mit dem zuständlichen adverbialbegrifflichen לְ (wie לָבֶטַח), bed. in Leisetritt, Sanftheit; das Wort hat nichts mit לוט, לָאַט verhüllen zu schaffen und ist nicht 3 *pr.* (wofür es von Raschi nach Chajuǵ angesehen wird): das er sanft gesprochen mit dir oder das sanft ergangen an dich, wobei, wie in Fürsts HW, die Begriffe *secrete* (Richt. 4, 21., Trg. בְּרָז insgeheim) und *leniter* auf Eine Wurzel zurückgeführt werden. Sind diese gottgemässen Trostworte und diese so linde Ansprache geringer als du (מעט ממך *opp.* 1 K. 19, 7) d. i. unter deiner Würde und unwerth, von dir beachtet zu werden? Was nimmt dich hin (לקח *auferre, abripere,* wie öfter) dein Herz (hier vom gekränkten Selbstgefühl) und was zwinken (blinzen) deine Augen, dass du gegen Gott kehrst (הֵשִׁיב nicht *revertere*, sondern *vertere*, wie häufig) deinen Unmuth und hervorbringst aus deinem Munde מִלִּין (so hier, nicht מִלִּים) Worte, die, weil ohne Sinn und Verstand, eben nichts als Worte sind? Das ἁπ. γεγρ. רָזַם ist transponirt aus רָמַז winken d. i. durch Mienenspiel und Geberden zu erkennen geben, welches im bibl. Hebraismus nicht vorkommt, aber im nachbiblischen allgewöhnlich ist (z. B. חרש רומז ונרמז ein Taubstummer macht sich und man macht sich ihm durch Geberdensprache verständlich). Die neuern Ausll. verstehen es willkürlich vom Rollen der Augen: näher liegt es, an Vibriren der Wimpern oder Brauen zu denken. רוּחַ v. 13 ist so wie Richt. 8, 3. Jes. 25, 4 vgl. 13, 11 und häufig von leidenschaftlicher Affektuosität (Erregtheit) gebraucht, welche so benannt wird, weil sie in *πνέειν* (Act. 9, 1) sich äussert und im *πνεῦμα* ihren Entstehungsort hat (Koh. 7, 9). Iob sollte diesen Zorngeist *θυμός* (Psychol. S. 198) beherrschen, aber er lässt ihn ausbrechen und macht Gott selbst zum Gegenstande, an dem er ihn in ungestümen Reden auslässt. Wie viel besser für ihn wäre es doch, wenn er den Grund seines Leidens, das ihn so ausser Fassung bringt, in sich selbst suchte (Thren. 3, 39)!

14 Was ist der Sterbliche, dass er rein sei,
Und dass gerecht sei der Weibgeborne!
15 Sieh auf seine Heiligen baut er nicht
Und Himmel sind nicht rein in seinen Augen:
16 Wie viel minder der Abscheuliche und Grundverderbte,
Der Mann, der Unrecht säuft wie Wasser!

Der Ausruf v. 14 ist gleich der Aussage: der sterbliche und Fleisch

vom Fleische geborne Mensch kann nicht vollkommen sündlos sein. Selbst קְדשִׁים und שָׁמַיִם sind es nicht. Jenes sind wie 5,1 nach 4,18 die Engel als Lichtwesen (sei es dass קָדֹשׁ von vornherein licht, trübungslos rein s. oder dass es, s. Psalter 1,588 f., abgesondert, abgeschieden und also über das Gemeine erhaben s. bed.), dieses ist nicht ein anderer Ausdruck für die אַנְגְּלֵי מְרוֹמָא (Trg.) die „Engel der Höhe" selber, sondern es heissen so die höchsten Sphären ihrer Wohnsitze (vgl. 25,5), denn die Engel sind zwar unkörperlich, aber, wie alles Geschöpfliche, im Raume, und die Schrift denkt Engel und Sternenhimmel überall zusammen, deshalb heissen die Engel 38,7 Morgensterne und deshalb heissen Sterne und Engel zusammen צְבָא הַשָּׁמַיִם und צְבָאוֹת (Genesis S. 128). Selbst Engel und Himmel sind endliche und also nicht über die Möglichkeit der Sünde und Befleckung schlechthin erhabene Wesen. Eliphas wiederholt hier was er schon 4,18 f. gesagt hat, aber indem er Iob die menschliche Unreinigkeit geflissentlich noch „greulicher vormalt" (Oetinger). Dort war nur אַף Exponent der absteigenden Klimax, hier אַף כִּי *quanto minus*. In v. 14 weist Eliphas auf die übererbte Schwäche und Sündigkeit menschlicher Natur hin, hier v. 16 auf die Selbstverderbung des Menschen durch wahlfreies Handeln. Die Benennungen des *actualiter* wie *originaliter* Verderbten mit נִתְעָב und נֶאֱלָח sind die denkbar stärksten; jenes bez. den zum Abscheu (Greuel) Gewordenen oder den Verabscheuten = Abscheulichen (Ges. §. 134, 1), dieses den durch und durch Verdorbenen (arab. *alacha* in der medialen VIII. Conjug.: sauer werden, wobei man sich an ζύμη, rabb. שְׂאֹר שֶׁבְּעִסָּה als Bild des Bösen und insbes. der bösen Lust erinnert). Es heisst von ihm weiter (was Elihu sich 34,7 aneignet), dass er Unrecht säuft wie Wasser. Das Bild ist wie Spr. 26,6 vgl. zu Ps. 73,10 und will sagen, dass er nach Sünde lüstert und dass sie ihm wie zu einem Naturbedürfniss geworden und seiner Natur so homogen ist wie Wasser dem Durstigen. Diese Corruption des Menschen läugnet auch Iob nicht 14,4., aber die Folgerungen, welche die Freunde daraus ziehen in Bezug auf ihn, kann er nicht anerkennen. Der weitere Verfolg der Rede des Eliphas zeigt, wie unmöglich sie ihm diese Anerkennung machen.

17 **Ich will dich berichten, höre auf mich!**
Und Selbstgeschautes, das will ich erzählen,
18 **Dinge, davon Weise melden**
Ohne Hehl von ihren Vätern her —
19 **Ihnen allein war überlassen das Land**
Und nicht gedrungen war ein Fremder in ihre Mitte —:

Wie in seiner ersten Rede beginnt Eliphas den Lehrsatz, den er Iob entgegenstellt, nicht ohne feierliche Einleitung; dort war es ein aus Offenbarung stammender, hier ein auf eigne Erfahrung und ehrwürdige Ueberlieferung gestützter, denn חזיתי ist hier nicht von ekstatischem Schauen (Schlottm.) gemeint, der Dichter gebraucht חזה auch von sinnlichem Innewerden 8,17 und von sinnlich vermitteltem Wahrnehmen und Erkennen, nicht blos höherem wie 19,26 f., sondern jeglicher Art (23,9. 24,1. 27, 12 vgl. 36,25. 34,32) im weitesten Sinne. זֶה ist neutrisch gebraucht wie

Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4 und häufig[1] (vgl. das neutrische הוא 13, 16 u. ö.), und זה־חזיתי ist ein Relativsatz (Ges. §. 122, 2): *quod conspexi* wie 19, 19 *quos amo* und Ps. 74, 2 *in quo habitas*, vgl. Ps. 104, 8. 26. Spr. 23, 22., wo durchweg die Punktation von der richtigen Erkenntniss des syntaktischen Sachverhalts ausgeht. Das ו von ואספרה ist das *Waw apodosis*, welches nach Relativsätzen (z. B. Num. 23, 3) oder, was dasselbe, Participien (z. B. Spr. 23, 24) gemeinüblich ist (Nägelsbach §. 111, 1^b): *et narrabo* = *ea narrabo*. In v. 18 ist ולא כחדו, logisch wenigstens, dem יגידו wie Jes. 3, 9[2] untergeordnet, wie das Trg. der Antwerpener Polyglotte trefflich übers.: „was Weise verkündigen, ohne zu verleugnen (ולא מכדבין), aus Ueberlieferung ihrer Väter", wogegen alle andern alten Uebers. nebst Lth.: *Was die weisen gesagt haben, und jren Vetern nicht verholen gewesen ist* den rechten Sinn verfehlen. Diese Väter, auf welche die folgende Lehre der Weisen vom Geschick der Frevler zurückgeht, lebten, wie Eliphas v. 19 sagt, noch unvermischt mit fremden Eindringlingen auf heimischem Boden, ihre Anschauungsweise und Ansichten haben also für sich das günstige Vorurtheil der Selbstständigkeit, Selbsterfahrung und einer durch fremdländische Einflüsse ungestörten gesunden Entwickelung, ihre Lehren können als rein und echt gelten. Eliphas sagt damit indirekt, dass die Gegenwart von solchen Einflüssen nicht frei ist, und Ewald meint deshalb dass hier das Zeitbewusstsein des israelitischen Dichters durchschimmere und eine Lage der Dinge sich kundgebe, wie sie nach Samariens Fall unter der Regierung Manasse's eingetreten war. Auch Hirzel folgert aus Eliphas' Worten, dass zur Zeit des Dichters dessen vaterländischer Boden durch Fremdherrschaft entweiht war, und findet hierin ein Anzeichen der Abfassungszeit des Buches. Aber wie grundlos und trüglich ist das! Die Art und Weise, wie Eliphas die alte Ueberlieferung empfiehlt, ist so echt arabisch, dass sich mit mindestens gleichem Rechte annehmen lässt, der Dichter habe sich auch hier in Geschichte und Nationaleigenthümlichkeit der Person lebendig hineingedacht. Unvermischtheit des Stammes galt von jeher unter den בני קדם als der höchste Adel desselben und deshalb datirt Eliphas seine Lehre in eine Zeit zurück, wo diese Unvermischtheit seines Stammes noch in grösster Reinheit bestand. Schlottmann zieht es vor, bei v. 19 an die „edleren Urgeschlechter der Menschheit" zu denken (ohne jedoch sich auf 8, 8 zu berufen), aber הָאָרֶץ bed. hier doch wohl nicht die Erde, sondern das Land wie 30, 8. 22, 8 und anderwärts, und 19^b lautet national: זָר = *barbarus* (vielleicht semitisch: בַּרְבַּר ὁ ἔξω). Es ist indess nicht nöthig anzunehmen, dass Eliphas' Zeit eine Zeit der Fremdherrschaft war, wie die assyrisch-chaldäische Zeit für Israel gewesen; es reicht aus sie sich als eine Zeit eingetretener Vermischung der Wüstenstämme durch Wanderung, Verkehr und Fehde zu denken. Nun folgt die Lehre der Weisen, welche aus einer von fremdartiger Denkweise (und, wie wir sagen würden, moderner Aufklärerei oder Frei-

1) So wohl auch Ps. 56, 10., wo ich jetzt lieber „dies weiss ich" übers., זה neutrisch wie Spr. 24, 12 und vorwärts weisend wie oben v. 17.

2) Heidenheim verweist für die Wortstellung auf Hos. 8, 2., aber dort kann ישראל auch Apposition sein: wir kennen dich, wir Israel.

geisterei) noch unbehelligten venerablen Vorzeit stammt und von Eliphas durch eigne Erfahrung erprobt ist.[1]

---

1) Mittheilung des Consuls Wetzstein: Will der Vers sagen, dass je unvermischter ein Volk desto reiner seine Ueberlieferung sei, so spricht er einen Erfahrungssatz aus, welcher der Begründung nicht bedarf. Selbst europäische Völker, namentlich die Skandinavier, bieten in Sitten, Sprache, Sagen u. s. w. Belege dazu, obschon hier mit dem Eindringen des Christenthums wesentliche Elemente des indigenen Lebens verschwunden sind. Eine vollkommenere Parallele geben die Wanderstämme der *'Aneze* und *'Sarârât* der syrischen Wüste, Völker, die wohl zu Zeiten bekämpft, auch durch partielle Auswanderungen geschwächt worden, aber gewiss niemals ihrer politischen und religiösen Autonomie verlustig gegangen sind und reiche Traditionen bewahrt haben, die in das höchste Alterthum hinaufreichen mögen. Dieses durch specielle Angaben zu beweisen ist da unnöthig, wo noch das gesammte äussere und innere Leben dieser Völker als der beste Commentar zu den biblischen Berichten über das Zeitalter der Patriarchen angesehen werden kann. Es ist aber nicht sowohl die Thatsache, dass den Frevler seine Strafe treffe, wofür sich Eliphas auf eine Ueberlieferung der Väter beruft, als vielmehr der Glaube daran, also gewissermassen das Dogma der moralischen Weltordnung. Dieses Dogma ist wirklich ein wesentlicher Bestandtheil der alten abrahamischen Religion der Wüstenstämme, jener uralten Religion, welche dem Mosaismus die Basis gab und neben demselben unter den Nomaden der Wüste fortbestand; welche kurz vor der Erscheinung des Christenthums im Ostjordanlande humane, die Lehre des Evangeliums gewissermassen anbahnende Doctrinen erzeugte; welche um eben jene Zeit, laut historischen Zeugnissen, auch in den Städten des *Higâz* herrschend war und erst im 2ten Jahrhundert nach Christus während der wiederholten Wanderzüge der Südaraber durch den jemanischen Götzendienst wieder verdrängt und auf die Wüste beschränkt wurde; welche den mächtigsten Anstoss zur Entstehung des Islam gab und diesem seine besten Bestandtheile lieferte; welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im Lande *Negd* zur Reform des Islam drängte und die wahhabitische Lehre erzeugte; welche endlich unter den grossen Ismaeliterstämmen der syrischen Wüste, „denen allein das Land überlassen und in deren Mitte kein Fremder gedrungen war", als treue Ueberlieferung der Väter noch heutigentags unter dem Namen *Dîn Ibrâhîm* „Religion Abrahams" fortbesteht. Verbreitete sich dieser Cultus einmal unter sesshaften Völkern mit höherer Bildung, so mag er dort auch in Schriften gelehrt worden sein, wenn auch darauf bezügliche von den Arabern uns überlieferte Schriftstücke als unächt anzusehen sind, auch mag er in *'Irâk* sich mit der sabischen Astrolatrie vermischt haben; aber unter den Nomaden wird er immer nur als mündliche, von den Dichtern im Gesange gelehrte und verherrlichte Ueberlieferung unverfälscht von Vater auf Sohn fortgepflanzt und im Leben praktisch geübt worden sein. — Es ist ein Dogma dieser Religion (von welcher ich in der Einleitung zu meiner Anthologie von Poesien der Wanderstämme ausführlicher sprechen werde), dass der Fromme von Gott belohnt wird in seinem Leben und in seinen Nachkommen, der Böse bestraft in seinem Leben und in seinen Nachkommen, und es mag auch in v. 19 indirect gesagt sein, dass das Land des Eliphas diesen überlieferungsgemässen Glauben reiner bewahrt habe, als das Land Iobs. War Eliphas aus der peträischen Stadt *Têmân* (was wir hier nur als möglich hinstellen), so konnte er wohl mit Recht behaupten, dass sich dort kein fremdes Volk einheimisch gemacht habe, denn das heisse, sterile und wasserarme Land hatte für Einwandrer oder Eroberer nichts Einladendes und seine eingeborne Bevölkerung sitzt nur kraft jenes Sprüchwortes darin: *lôlâ hibb el-waṭan kattâl, lakân dâr es-sû' charâb*, „Tödtete die Liebe zum Vaterlande (den von ihm Getrennten) nicht, so würde das schlechte Land unbewohnt sein." Dasselbe konnte Iob freilich nicht von seiner Heimat aussagen, wenn diese mit der syrischen Tradition für die *Nukra* zu halten ist (s. darüber die Abh. am Schlusse dieses Comm.). Als die gesegnetste Provinz Syriens ist sie von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart immer der Zankapfel der Habsucht gewesen und hat nicht nur ihre Herren, sondern selbst ihre Bevölkerung oft gewechselt.

20 **So lange der Gottlose lebt, empfindet er Pein,**
Und gezählte Jahre sind vorbehalten dem Wüthrig.
21 **Es hallen Schrecknisse in seine Ohren,**
Im Frieden überkommen ihn Zerstörer.
22 **Er verzweifelt zurückzukehren aus Finsterniss,**
Und ausersehn ist er fürs Schwert.
23 **Umherschweift er nach Brot: „ach wo?"**
Weiss, dass dicht bei ihm steht ein finstrer Tag.
24 **Es bestürzen ihn Angst und Beklemmniss,**
Es packt ihn wie ein König fertig zur Schlachtenrunde.

Alle Tage des Gottlosen hindurch, da empfindet er (der Gottlose) Pein; רָשָׁע steht wie אלהים Gen. 9, 6 bei der Nebenbestimmung, hier aber so, dass diese sich vordersatzartig abhebt und mit הוּא nachsatzartig begonnen wird; מִתְחוֹלֵל er windet sich d. i. leidet bei allem äusseren Glücke an innerer Angst und Qual. Die meisten Ausll. übers. weiter: und die Zahl der Jahre hindurch, welche aufgespart sind dem Wütherig. Aber 1) ist diese mit *Waw* angehängte parallele Zeitbestimmung schleppend; 2) lässt der Wechsel von עָרִיץ (Schreckensherrscher, Tyrann) mit רשׁע eine neue Aussage erwarten, wonach von LXX übers. wird: ἔτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα δυνάστῃ. Das Prädicat steht dann wie 32, 7 vgl. 29, 10. 1 S. 2, 4 (Ges. §. 148) *per attractionem* im Plur. statt im Sing. und gerade bei מִסְפַּר mit folg. *gen. plur.* ist diese Attraktion bei unserm Dichter üblich 21, 21. 38, 21. Der Sinn ist aber nicht, dass dem Tyrannen im Geheimen bestimmt sind zählige d. i. wenige Jahre, was שנות מספר in umgekehrter Wortstellung heissen müsste wie 16, 22. Num. 9, 20 (s. Gesen. *thes.*), sondern: eine (bestimmte festbegrenzte) Zahl von Jahren ist dem Tyrannen aufbehalten (צפן wie 24, 1. 21, 19 vgl. טמן 20, 26., Mercerus: *occulto decreto definiti*), nach deren Ablauf seine Strafexecution eintritt. Passend wäre auch der von Trg. Syr. Hier. ausgedrückte Ged.: und der Jahre Zahl (die er ungestraft zu verleben hat) ist verborgen dem Tyrannen, aber wenn dies des Dichters Meinung wäre, so würde er wohl שָׁנָיו und müsste er מִן־הֶעָרִיץ geschrieben haben. Fraglich ist hinsichtlich der folg. v. 21—24, ob da nur in weiterer Ausführung des הוא מתחולל die Gewissensangst des Frevlers geschildert wird oder zugleich wie die Schreckbilder, von denen er in seinem Gewissen gepeinigt wird, sich auch verwirklichen und wie er dem Untergange, der sich ihm gespenstisch angekündigt, endlich rettungslos erliegt. Eine befriedigend sichere Antwort auf diese Frage ist kaum möglich, aber in Erwägung, dass die wirkliche Katastrophe von Eliphas weiterhin wohlvermittelt und ausführlich geschildert wird, erscheint es als wahrscheinlicher, dass auch das objektiv Lautende in v. 21—24 von den auf das böse Gewissen des Frevlers bezüglichen Aussagen beherrscht wird und danach zu verstehen ist. Lärm von Schrecknissen (überrumpelnden Gefahren) gellt ihm in den Ohren, mitten im Wohlbefinden überkommt ihn (בוא *seq. acc.* wie 20, 22. Spr. 28, 22 vgl. Jes. 28, 15) der Verwüster — er erlebt das innerlich schon im Voraus ehe es eintrifft. Aus der Finsterniss, von der er sich bedroht fühlt, zurückzukehren glaubt er nicht (הֶאֱמִין *seq. infin.*, wie Ps. 27, 13 לראות von glaubenszuversichtlicher Hoffnung) d. i. niedergehalten von seinem Schuldbewusstsein kann er sich

angesichts der Finsterniss, die ihn bedroht, zur Hoffnung der Wiedererrettung daraus nicht erheben, und er ist auch wirklich, wie ihm sein Bewusstsein sagt, צָפוּ (wie עָשׂוּ 41,25. Ges. §. 75 Anm. 5., Keri: צָפוּי, was in unsern Druckausgaben gegen das Zeugniss der Masora und die Autorität correkter Handschriften weggelassen ist) erspäht, ersehen, bestimmt fürs Schwert, näml. das göttliche (19,29. Jes. 31,8) oder gottverhängte. Mitten im Ueberfluss quält ihn der Gedanke der Verarmung: er schweift umher nach Brot, ängstlich ausschauend und fragend: wo? (so abrupt wie אֵיפֹה 9,19) d.i. wo ist welches zu finden, woher soll ichs nehmen? LXX zusammenhangswidrig und in seltsamem Missverstand: *κατατέτακται δὲ εἰς σῖτα γυψίν* (לחם אַיָּה Geier-Speise). So an den Bettelstab heruntergekommen sieht er sich im Spiegel der Zukunft: er weiss dass in Bereitschaft stehend (נכון wie 18,12) ist ihm zur Hand d.i. dicht bei ihm (בְּיָדוֹ, sonst in diesem Sinne לְיַד Ps. 140,6. 1 S. 19,3 und עַל־יְדֵי 1,14) ein Finsterniss-Tag. Der bisherigen Auslegung gemäss werden wir nun auch צַר וּמְצוּקָה v. 24 nicht von Noth und Bedrängniss, sondern subjectiv von Angst und Beklemmung verstehen: diese überfallen ihn plötzlich und unwiderstehlich; es packt oder vergewaltigt ihn (תִּתְקְפֵהוּ mit neutrischem Subj.: ein unbekanntes Etwas, eine unheimliche Macht) wie ein König עָתִיד לַכִּידוֹר. LXX *ὥσπερ στρατηγὸς πρωτοστάτης πίπτων* wie ein in vorderster Schlachtreihe fallender Heerführer, was in den Text hineinphantasirt ist. Auch die Uebers. des Trg. *sicut regem qui paratus est ad scabellum* (dem Sieger als Fussbank zu dienen) entzieht sich aller Rechenschaft. Eine andere Targum-Uebers. (bei Nachmani und anderwärts) lautet: *sicut rex qui paratus est circumdare se legionibus*. Nach dieser kommt כידור von כָּדַר umkreisen, rund s. (vgl. כֶּתֶר wov. כֹּתֶר assyr. *cudur κίδαρις*, wohl auch חָדַר, syr. חדר wov. *chᵉdor* Umkreis, ringsum), und es ist vorausgesetzt, dass wie כַּדּוּר den Ball bed. (nicht im Talmudischen blos, sondern auch Jes. 22,18., wo zu übers.: Knäuelnd knäuelt er dich einen Knäuel, einen Ball in ein Land weit und breit), so כִּידוֹר das Rundlager, das in der Runde gelagerte Heer, Synon. von מַעְגָּל. In dieser nächsten Bed. gibt das Wort in Verbindung mit עתיד freilich keinen passenden Sinn, aber man darf mit Kimchi annehmen, dass כידור wie ital. *torniamento* sowohl den Umkreis als das Turnier oder die Kampfesrunde d.i. den rundum sich bewegenden Kampf, gleichsam den Waffentanz und hier das Letztere bed., was allerdings trefflich passt. Zu gleich passendem Sinne gelangt man aber, wenn man das Stammwort wie das arab. كَدِرَ in der Bed. *turbidum esse* (vgl. קָדַר 6,16) fasst, welches auf Missgeschicke als trübe Lebenserfahrungen übertragen wird (wonach Schultens mit עתיד einen neuen Ged. beginnend: *destinatus est ad turbulentissimas fortunas*, was unmöglich, da כמלך für sich allein kein sachgemässes Bild ist) und viell. auch auf die Unruhe des Kampfes *tumultus bellici conturbatio* (Rosenm.) übertragen werden kann, oder wenn man mit Fleischer von einer anderen Wendung des Wurzelbegriffs, näml. gedrungen, derb, dick s. ausgeht, welche für כידור auf sichrerem Wege die Bed. dicken Gewühls ergibt.[1]

1) Das V. كَدِرَ gehört zu der vielverzweigten Wurzel كد schlagen, stossen, *quatere, percutere, tundere, trudere*. Es ist I. zunächst Transitivum *cadara*

Da somit auf zwei Wegen sich eine passende Bed. des Worts herausstellt, so kann man auf die naheliegende und durch Spr. 6,11 sich empfehlende Conj. עָתִיד לַכִּידוֹן *paratus ad hastam* = *peritus hastae* (Hupf.) nach 3,8 (wo עָתִד = לְעָתִד) verzichten. Die meiste Gewähr hat die Bed. *circuitus* für sich, wonach auch Saadia und Parchon erklären und wonach wir lieber Schlachtenrunde, als Schlachtgetümmel übers. haben; auch Hieronymus' Uebers. *qui praeparatur ad proelium* scheint so vermittelt.

25 **Weil er ausstreckte wider Gott seine Hand**
Und wider den Allmächtigen sich überhob;
26 **Anrannte wider ihn gesteiften Halses,**
Mit den dichten Buckeln seiner Schilde;
27 **Weil er deckte sein Gesicht mit seinem Fette**
Und ansetzte Schmeer an Lenden,
28 **Und bewohnte vertilgte Städte,**
Häuser die nicht bewohnt werden sollten,
Die bestimmt waren zu Trümmerhaufen:
29 **Wird er nicht reich und es verbleibt nicht sein Vermögen**
Und nicht neigt sich zur Erde Solcher Erworbenschaft.
30 **Er entkommt nicht der Finsterniss,**
Seine Schossen dörret Feuergluth
Und er verkommt im Zornhauch seines Mundes.

Diese Strophe ist periodisch gegliedert: v. 25—28 ist Vordersatz mit doppeltem Anfang (כִּי־נָטָה weil er ausgestreckt hat, כִּי־כִסָּה weil er bedeckt hat, wogegen יָרוּץ sich als selbstständiger, nur unter dem logischen Regimen des כִּי stehender Satzanfang fassen lässt), v. 29—30 Nachsatz.

(Fut. *jacduru*, Inf. *cadr*) — durch dessen Nichtaufnahme aus den Originalwörterbüchern unsere Lexikographen der ganzen etymol. Entwickelung ihren Grund und Boden entzogen haben — in der Bed. schütten, stürzen, giessen z. B. *cadara-l-mâa* er hat das Wasser (aus)geschüttet, (aus)gegossen, (herab)gestürzt; daher in der medialen VII. Form *incadara* intrans. stürzen, herabstürzen, zunächst vom Wasser und anderem Flüssigen, wie vom Regen der vom Himmel herabgiesst, herabstürzt, von einer Cascade u. dgl.; dann uneigentlich von einem Raubvogel, der aus der Luft auf seine Beute herabstürzt, herabschiesst, herabstösst (z. B. in dem Dichterverse bei Beidhâwi zu *Sur.* 81,2: „Der Falke ersah Trappen in der Ebene *fancadara* da stürzte er herab"); von einer feindlichen Schaar die sich auf ihre Gegnerin stürzt [erste Bedeutungsmöglichkeit für כידור]; von einem Menschen, Pferde u. s. w., der oder das in schnellem Rennen dahinstürzt, *effuse currit*, *effuso curru ruit*, von den Sternen, die am jüngsten Tage vom Himmel herabstürzen (*Sur.* 81,2). Daher nun auch II. das intrans. *cadara* (Fut. *jacdiru*) mit der Nebenform *cadira* (Fut. *jacdaru*) und *cadura* (Fut. *jacduru*), eig. geschüttelt und gerüttelt s., zunächst ebenfalls von flüssigen Dingen, d. h. durch heftige Bewegung, Schütteln, Rütteln, Stossen, Rühren u. dgl. mit dem Bodensatz (der *cudâre* oder *cudâde*) gemischt und gemengt, getrübt, verunreinigt s.; dann überh. *turbidum*, *non limpidum esse* (*opp.* صفا), mit gleichem Bedeutungsübergang wie in *turbare* (vgl. *deturbare*) und trüben (vgl. traben oder trappen, treiben, treffen). Eine andere Wendung nimmt die Grundbed. des Stammes III. in den abgeleiteten Nennwörtern *cudur*, *cudurr*, *cundur*, *cunâdir* gedrungen, derb, dick, welches letzte Wort für uns Deutsche den Uebergang von *cadir*, *cadr*, *cadîr* trübe, schlammig, hefig u. dgl. bildet, inwiefern wir auch von dickem Bier u. dgl. sprechen, *cerevisia spissa*, *de la bière épaisse*. Hier scheint mir der Anknüpfungspunkt für כידור Schlachtgedränge *κλόνος ἀνδρῶν* gegeben: dickes Gewühl und Getümmel, wo Mann an Mann ist, wie ja auch נלחם, מלחמה nicht sich wechselseitig fressen, Menschenfresserei, sondern sich fest und dicht aneinander drängen, dichtes Gedränge bed. (*Fl.*)

Zwei Hauptsünden werden als Ursache des schliesslichen Geschicks, welches den Frevler trifft, angeführt: 1) seine übermüthige Widersetzlichkeit gegen Gott, und 2) sein Wohlleben auf den Trümmern fremden Glücks. Die erste dieser Hauptsünden wird in v. 25—27 abgeschildert. Mit den Perfekten wechselt einmal das *fut. consec.* und zweimal das einfache *fut.* in Imperfektbed. (wie 4,3 und häufig). Das *Hithpa.* יִתְגַּבֵּר bed. hier sich heroisch geberden, den Helden spielen, wie יִתְעַשֵּׁר sich reich stellen, den Reichen spielen Spr. 13,7. Und בְּצַוָּאר will sagen, dass bei seinem Anlaufen wider Gott (רוּץ אֶל wie Dan. 8,6 vgl. עַל 16,14) der Hals sich besonders bemerklich macht; es ist s. v. a. *erecto collo* (Vulg.) und dem Sinne nach s. v. a. *ὕβρει* (LXX), auch Ps. 75,6 steht בצואר (mit *Munach*, welches dort Stellvertreter eines Trenners ist[1]) absolut im Sinne von steifhalsig oder steifköpfig, denn Parallelen wie 31,19. 94,4 und namentlich die Grundstelle 1 S. 2,3 zeigen, dass עתק als Objectsacc. gefasst sein will. Der stolze Trotz, mit dem er Gott herausfordernd angreift und sich dagegen für alle Widerfahrnisse von Seiten Gottes, die ihn zur Besinnung bringen könnten, unnahbar und unempfindlich macht, wird durch den Zusatz: mit der Dicke (עֲבִי Nebenform zu עֳבִי) der Buckel seiner Schilde verbildlicht; גַּב ist der Rükken (ظهر) oder Buckel (*umbo*) des Schildes, die Mehrheit der Schilde deutet auf die Mannigfaltigkeit der Selbstverhärtungsmittel. Diese für alle Regungen der Unruhe und des Schmerzes, dergleichen der edlere Mensch von wegen eigner Sündhaftigkeit und fremden Elends so reichlich empfindet, unzugängliche fleischliche Sicherheit malt v. 27 ähnlich wie Ps. 73,4—7: er hat bedeckt sein Gesicht mit seinem Fett, so dass es, wie entmenscht und entseelt, durch das Fett, für dessen Ansammlung er sorgt, zu einem grobmaterialischen Fleischklumpen wird, und machte Schmeer d. i. setzte Fett an, lagerte es ab über den Lendenmuskeln (כֶּסֶל für כְּסָלָיו); עָשָׂה (welches nichts zu schaffen hat mit غشى bedecken) ist wie 14,9 und in der RA *corpus facere* (bei Justin) im Sinne des Producirens von innen heraus gebraucht, פִּימָה erinnert an *πιμ-ελή* (wie es Aq. Symm. hier übers.) *o-pim-us* und an sanskr. *piai* fett s. (wov. Adj. *pîvan*, *pîvara πιαρός*, Part. *pîna*, Subst. nach Roths Angabe *pîvas*), das Arabische macht es wahrsch., dass es aus פְּאִימָה contrahirt ist (Olsh. §. 171[b]). Die jüd. Ausll. erklären es nach dem missverstandenen פִּים 1 S. 13,21 von den Runzeln oder Falten, welche das wammige (wampige) Fleisch bildet, als ob das *ah* paragogisch wäre. Die zweite Hauptsünde des רשע beschreibt v. 28. Unter den weggetilgten Städten, die er bewohnt, sind nicht solche gemeint, die er selbst zerstört hat; 28[c] weist deutlich auf göttliches Strafverhängniss hin, denn הִתְעַתְּדוּ bed. nicht: die sie, die Frevler, sich zu Trümmern machten (Hahn), was weder wegen des Numerus-Wechsels wahrsch. ist, noch zu der Bed. des Verbi stimmt, welches „für künftig zu etwas bestimmen" bed. Verhältnissmässig richtiger erklärt Hirz. mit Bezug auf das Gesetz Dt. 13,13—19 (vgl. 1 K. 16,34), welches den Wiederaufbau solcher Städte, die mit dem Banne belegt sind, verbietet. Aber eine solche Anspielung auf eine mosaische Gesetzbestimmung ist an sich schon im B. Iob

1) s. Dachselts *Biblia Accentuata* p. 816.

nicht wahrsch. und hier, wie Löwenthal richtig bem., um so weniger indicirt, als nicht das Wohnen in solchen gebannten Städten verboten war, sondern nur der Wiederaufbau derselben, insoweit sie zerstört waren, hier aber gerade nur vom Wohnen und nicht vom Aufbauen die Rede ist. Man wird also die Aussage allgemeiner so zu verstehn haben, dass der gottlose Machthaber ohne Furcht vor Gottes Strafgerichten und ohne Respekt vor Gottes offenbar gewordenem strafrichterlichen Willen sich sorglos und gemächlich in solchen Orten heimisch macht, an welchen die Erinnerung gerechter göttlicher Vergeltung haftet und welche zu steten Denkmälern göttlichen Strafvollzugs bestimmt sind.[1] Nur bei dieser Auffassung erklärt sich die Ausdruckweise des elliptischen Beziehungssatzes לֹא־יָשְׁבוּ לָמוֹ. Hirz. bez. למו auf בָּתִּים zurück: darin man nicht sitzt, aber יָשַׁב לְ bed. nicht wo sitzen, sondern sich wohin setzen; Schlottm. bez. למו auf die Bewohner: darin sie nicht wohnen sich d. i. darin Niemand wohnte, aber das in diesem Falle als *acc. localis* zu ergänzende אשר durfte nicht fehlen. Eher liesse sich mit Hahn erkl.: welche nicht bewohnen die denen sie gehören, aber dass למו für sich allein Ausdruck dieses Subjectsbegriffs (die Eigenthümer) sein könne, ist als sprachlich möglich nicht zu beweisen. Das Nächstliegende und auch Statthafte ist, dass ישבו auf die Häuser geht und dass למו der nicht blos bei Personen, sondern auch bei Dingen gebräuchliche *dat. ethicus* ist; der Sinn ist aber nicht: welche unbewohnt sind, was nicht futurisch, vielmehr mit אין בהם יושב oder ähn-

1) Zur Erläuterung der so aufgefassten Aussage theilt uns Consul Wetzstein Folgendes mit: „Wie der mit der Lustseuche Behaftete ohne Mitleid aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen ist, weil er *muḳâtal rabbuh* heisst, „der im Kampfe gegen seinen Gott selbst unterlegen ist" (indem er gegen das heilige Gebot der Keuschheit sündigte), wie Niemand den Namen des Satans, weil ihn Gott verflucht hat (Gen. 3, 14), ohne den Zusatz *'alêh el-la'ne* „Gottes Fluch über ihn!" auszusprechen wagt: so darf sich der Mensch nicht vermessen, Orte zu bewohnen, die Gott zur Verödung bestimmt hat. Solche der Ueberlieferung nach durch göttliches Strafgericht untergegangene, häufiger umgestürzte (*maḳlûbe*, *muḳêlibe*, *munḳalibe*) Dörfer und Städte sind am Rande der Wüste nicht selten. Es sind Orte, in denen, wie man sich erzählt, die Grundgebote der Religion Abrahams (*Dîn Ibrâhîm*) frevelhaft übertreten worden sind. So wird die Stadt *Babylon* niemals von einem semitischen Stamme colonisirt werden, weil sich an sie der Glaube knüpft, sie sei wegen *Nimrods* Abfall von Gott und Gewaltthätigkeit gegen dessen Liebling *Abraham* zerstört worden. Die von den Stämmen des peträischen Arabiens auch in den Islam übergegangene Sage von der Verödung der Stadt *Ḥigr* (oder *Medâin Ṣâlih*) wegen Widerspenstigkeit gegen Gott wird Jedermann abhalten, in jener merkwürdigen, aus Tausenden zum Theil kunstvoller Felsenwohnungen bestehenden Stadt zu wohnen; ohne sich umzusehn und Gebete flüsternd eilt der Nomade ebenso wie der grosse *Mekka*-Pilgerzug hindurch, aus Furcht durch den geringsten Verzug in der verfluchten Stadt der göttlichen Strafe zu verfallen. Hier ist auch *Sodoms* durch das verletzte Gastrecht (Gen. 19, 5 vgl. Iob 31, 32) verwirkter Untergang zu erwähnen, denn diese Legende gehört dem „*Dîn Ibrâhîm*" wohl ursprünglicher an als dem Mosaismus. An der Quelle des *Raḳḳâd* (des grössten golanischen Flusses) steht eine Menge emporgerichteter, sonderbar durchlöcherter Jaspisformationen, welche „der Brautzug" (*el-fârida*) heissen. Dieser Brautzug wurde in Stein verwandelt, weil eine Frau, die ihm angehörte, ihr Kind, das sich beschmuzt hatte, mit einem Brotkuchen (*kurṣ*) reinigte. Daneben liegt ihr Dorf *Ufûne*, das trotz wiederholter Versuche nicht mehr zu bewohnen ist. Es steht verlassen als ein ewiges Zeugniss, dass Undank (*kufrân en-ni'ma*), besonders gegen Gott, nicht ungestraft bleibt."

lich ausgedrückt sein würde, sondern: welche nicht wohnen d. i. bewohnt werden sollten ihnen (יָשַׁב sitzen = Insassen haben wie Jes. 13, 20. Jer. 50, 13. 39 u. ö.) oder, wie wir das ausdrücken würden, welche eigentlich unbewohnt bleiben sollten. Nun beginnt v. 29 der Nachsatz: (weil er so gehandelt), wird er nicht reich (mit persönl. Subj. wie Hos. 12, 9 und יֶעְשַׁר mit geschärftem שׁ zu schreiben, wie oben יֶעְצַר 12, 15) und nicht bestehen wird sein Vermögen (קוּם sowohl zu Stande kommen Jes. 7, 7 als Bestand haben 1 S. 13, 14 und Stand halten 41, 18) und nicht wird sich neigen zur Erde מִנְלָם. Die Erklärung älterer Ausll.: *non extendet se in terra* ist unmöglich, da dies יִנְטֶה בָּאָרֶץ heissen müsste; dagegen ist das Kal in der intrans. Bed. abbiegen, sich beugen oder neigen (Ges. §. 53, 2) gemeinüblich. Aber was bed. das dazu gehörige Subj. מנלם? Ausser Betracht bleiben die sich selbst richtenden Erklärungen: מִן לָם *ex iis* (Trg.) oder מַן לָם *quod iis* was ihnen gehört (Saad.) oder מִלָּם ihr Wort (Syr. und Gecatilia), und solche Quidproquo, wie σκιάν (צלם oder צללם) der LXX und *radicem* des Hier. (was nur gerathen zu sein scheint). Jedenfalls ist von mitentscheidender Bed. für die Aufhellung des Worts das bei Jesaia 33, 1 vorkommende כְּנְלֹתְךָ (für כְּהַנְלֹתְךָ mit *Dag. dirimens* wie 17, 2). Schon die ältesten jüd. Lexikographen fassen dieses הַנְלֹה (parall. הֲתִם) als Synon. von כַּלֵּה in der Bed. zu Ende bringen, wogegen Ges. Kn. u. A. כְּכַלֹּתְךָ für die urspr. LA halten, weil sich für נלה aus dem arab. نال nicht jene Bed. *perficere* ergebe und weil נל, so beisammen stehend, als Wurzelbuchstaben incompatibel seien (Olsh. §. 9, 4). Allerdings kommt diese Lautverbindung sonst in keiner semitischen Wurzel vor, aber das arab. *nâla* (dessen naturlanges *a* in der Flexion zu einem kurzen Umlaut werden kann) gereicht dieser Einen Ausnahme zu hinlänglichem Schutze, und die dem arab. *nâla*, Fut. *janîlu*, eigne Bed. *consequi* ist Jes. 33, 1 vollkommen passend: wenn du vollauf erreicht hast (*Hi.* als Intensivum des transit. Kal, wie חִקְנָה, חִזְעִיק) zu rauben. Ist aber das V. נָלָה gesichert, so bedarf es auch an u. St. keiner Conjektur, zumal da die nächstliegende Verbesserung מִכְלָם (Hupf. מִכְלָה) einen Satz ergibt (*non figet in terra caulam*), der gar nicht matter und lahmer sein könnte, wogegen der durch Olshausens sinnigere Conj. מִנְלָם (nicht senkt sich zur Erde, von der Fülle der Feldfrucht niedergedrückt, ihre Sichel) gewonnene Ged. an dem anderen Extrem der Mattheit, an Schwülstigkeit, leidet.[1] Schon Juda b. Karisch (Kureisch) erklärt מנלם richtig durch منالهم ihr Dargereichtes (von *nâla janûlu*) oder Erreichtes (*nâla janîlu*) d. i. ihr Besitzthum[2] (nicht:

1) Carey schlägt vor, מנלם = נמלם *their cutting* ihr Schnittling d. i. Ableger, Senkreis zu fassen, aber die Verbalgruppe מלל, מול, נמל (s. oben S. 138) ist ihrer sprachgebräuchlichen Verwendung nach der Annahme eines Subst. נֶמֶל in dieser Bed. nicht günstig.

2) Freytag hat die Infinitive *nail* und *manâl* irrig unter نال *med. Wau* statt unter نال *med. Je* gestellt, wo er nur *nail* wiederholt, und gibt dem *manâl* irrig die Bed. *donum* mit Berufung auf eine Belegstelle aus *Fâkihat al-chulafâ*, wo *'aziz almanâl* (ein von schwer zugänglichen, durch Natur oder Kunst festen uneinnehmbaren Plätzen entnommenes Bild) „einen dem schwer beizukommen (d. i. dessen Macht-

ihre Vollkommenheit, wie von den jüd. Ausll. meistens nach נלה = כלה erklärt wird). Indem der Dichter sagt: „nicht neigt sich zur Erde ihr Glücksstand" spricht er diesem die Aehnlichkeit ab mit einem Getreidefelde, welches vor Schwere der Körner sich erdwärts neigt, oder mit einem Baume, der mit reichem Obstsegen beladen seine Zweige niedersenkt. Bei dieser Erklärung (Hirz. Ew. Stick. und die Meisten) darf man sich beruhigen: מִנְלָם von מִנְלָה (wozu Kimchi מִכְרָם Num. 20, 19 vergleicht, was aber nicht von מִכְרָה, sondern von מֶכֶר herkommt), gleichen Sinnes mit dem nachbibl. מָמוֹן μαμωνᾶς; das Suff. geht nach demselben Numerus-Wechsel wie v. 35. 20, 23 und häufig auf die רשׁעים. Auch in v. 30 ist in die auf die Person des Gottlosen gehende Aussage ein Pflanzenbild eingeflochten: sein saftsaugendes zartes Gezweig dörrt, ohne dass es Frucht bringt, Flamme aus, und er selbst entgeht der Finsterniss nicht, vergeht vielmehr durch den Hauch seines Mundes d. i. des Mundes Gottes (4, 9., nicht seines eignen nach Jes. 33, 11). Das wiederholte יָסוּר („er entweicht nicht" wie Spr. 13, 14., „er muss weichen" wie 1 K. 15, 14 u. ö.) bildet ein eindrückliches Wortspiel.

31 **Er baue nicht auf Unheil — er verführt sich,**
Denn Unheil wird sein Eintausch.
32 **Noch ist sein Tag nicht, da erfüllt sichs**
Und sein Palmzweig verliert das frische Grün,
33 **Er reisst ab wie eines Weinstocks seine Träublein**
Und wirft nieder wie eines Oelbaums seine Blüthe.[1]
34 **Des Ruchlosen Hausgenossenschaft ist todtenstarr,**
Und Feuer hat gefressen die Zelte der Bestechung.
35 **Sie gehen schwanger mit Mühsal und gebären Unfall**
Und ihr Inneres arbeitet an Selbstbetrug.

Mit אַל wird nicht blos affektuöse Aussage von Künftigem eingeleitet (Lth.: er wird nicht bestehen, was übrigens durch das *Ni.* יֵאָמֵן ausgedrückt sein müsste), es steht abmahnend: möge er nur nicht trauen auf Unheil (hier *Munach* statt *Dechi* nach der Transformations-Regel Psalter 2, 504 §. 4) — er geräth, sofern er es thut, in Irrsal oder bringt sich in Irrsal (נִתְעָה 3 *pr.*, nicht *part.*, und *Ni.* wie Jes. 19, 14., wo es hin und wieder gestossen werden oder sich hülflos herumwälzen bed.), ein Ged., wie man ihn nach jener Abmahnung erwartet (Olsh. vermuthet נִתְעָב der Abscheuliche): dieses Vertrauen auf Unheil ist Selbstverführung, denn Unheil wird sein Eintausch (תְּמוּרָה nicht *compensatio*, sondern *permutatio, acquisitio*). Wir haben שָׁוְא mit „Unheil" übers., womit wir sonst אָוֶן wiedergeben pflegen, um in beiden Versgliedern dasselbe Wort beibehalten

---

stellung gesichert) war" bed. Der wahre Sachverhalt ist dieser. نال *med. Wau* bed. urspr. langen, reichen, Jemandem etwas mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand hinlangen, darreichen, verabreichen; das correlate نال *med. Je*: erlangen, erreichen d. h. zunächst: mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand berühren und fassen können, und dann: wirklich fassen und nehmen, überh. *adipisci*, *consequi*, *assequi*, *impetrare*, mit den gewöhnl. Infinitiven *nail* und *manâl*. Also bed. *manâl* (von نال *med. Je*) urspr. als Abstr. Erlangung, Erreichung, mag dann aber auch, wie *nail* und die Infinitive überh., in die concrete Bed.: was man erlangt, erreicht, oder erlangt, erreicht hat übergehen, wiewohl ich gerade hiefür kein Beispiel habe. (*Fl.*)

zu können; in 31[a] ist שָׁוְא (der Form nach = שָׁוְא von שׁוא, im Chethib שָׁו mit abgeworfenem Alef, wie arab. سوء Schlechtigkeit von dem *v. cavum hamzatum sâ-'a = sawu'a*) Wüste und Leere der Gesinnung, in 31[b] (vergl. Hos. 12,12) Wüste und Leere des Geschicks oder mit weiterer Entfernung vom Etymon dort Scheingut, hier Scheinglück, dort Täuschung, hier Enttäuschung. Das folg. תִּמָּלֵא geht auf den Eintausch oder auch neutrisch auf das eingetauschte Unheil zurück: er oder es erfüllt sich d. i. entweder: geht in Erfüllung (Passivum von מִלֵּא 1 K. 8,15) oder: wird vollständig d. h. das Mass der Selbststrafe seiner Unsittlichkeit wird voll, ehe sein naturgemässer Tag d. i. Todestag gekommen (vgl. zum Ausdruck 22,16. Koh. 7,17); die Uebers.: da ists aus mit ihm (Ges. Schlottm. u. A.) ist gegen den Sprachgebrauch, und die von jüd. Ausll. vertretene: תִּמָּלֵא = תְּמֻלַּל (*abscinditur* oder *conteritur*) ist ein unnöthig kecker Einfall. In 32[b] ist zu beachten, dass רַעֲנָנָה *Milel* und also 3 *pr.*, nicht wie Hohesl. 1,16 *Milra* und also *adj.* ist. כִּפָּה ist nicht das Gezweig überh. (Luzzatto mit Raschi: *branchage*), sondern, wie die sprichwörtliche Bez. von Hoch und Niedrig Jes. 9,13. 19,15 (s. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Gramm. S. 209) zeigt, der abwärts gebogene Palmzweig (vgl. Trg. Est. 1,5., wo כִּפִּין mit Laub überwölbte Sitze und Gänge bed.). „Sein Palmzweig grünt nicht oder bleibt nicht grün“ (Symm. gut: οὐκ εὐθαλήσει) will sagen, dass wie er selbst, der Palmstamm, so auch seine Familie dahinwelkt. In v. 32 wird diese als בֶּסֶר (= בֹּסֶר) Herling d. i. Härtling oder noch unreife Traube eines Weinstocks und als נִצָּה Blüthe einer Olive dargestellt[1]. In 32[b] könnte der Gottlose selbst Subj. sein: er wirft ab dem Oelbaum gleich seine Blüthe, aber in 32[a] ist dies unstatthaft; denn erklärt man: „er schüttelt ab (Trg. יְתַּר *excutiet*) dem Weinstock gleich seine Träublein“, so ist dies (abgesehen von dem weit hergeholten Sinne des יַחְמֹס) ein unwahres Naturbild, da die Trauben je unreifer um so fester sitzen, und bleibt man bei der nächsten Bed. des חמס: „er thut Unrecht wie ein Weinstock seinem Omphax“ (z. B. Hupf.), sei es dadurch dass er ihn nicht reifen lässt oder dass er ihm nichts des süssen Saftes mittheilt, so hat man nicht nur ein schwülstiges Bild, sondern auch (da was Gott fügt dem Gottlosen als Handlung zugeschrieben wird) einen schiefen Vergleich. Das Subj. der beiden Verba wird also ein anderes sein als die

1) Um das Treffliche der Vergleichung zu fühlen, muss man wissen, dass der syrische Oelbaum das erste, dritte, fünfte Jahr reichliche Früchte trägt, aber das zweite, vierte, sechste ausruht. Zwar blüht er in diesen Jahren auch, aber fast sämmtliche Blüten fallen, ohne Beeren anzusetzen, ab. Die Olivenerndte ist daher in solchen Jahren eine sehr dürftige. — Den Weinstock anlangend, so wird in Syrien alljährlich eine enorme Masse Trauben im unreifen Zustande verbraucht. So wie die Beere nur die Grösse einer Erbse erlangt hat, werden in den Haushaltungen fast alle Arten von Speisen mit der Säure derselben zubereitet. Das Volk liebt das Saure ungemein, eine Neigung, die wohl durch das heisse Klima bedingt wird. In den Monaten Juni, Juli und August kommen tagtäglich über 600 Esels- und Pferdelasten unreifer Trauben allein auf den Markt von *Damask*, und in jener Zeit bedient sich Niemand des Essigs, woher es wohl kommt, dass das Wort בסרא im Syrischen die Säure (den Essig) κατ' ἐξοχήν bedeutet. Im Arabischen heissen die unreifen Trauben ausschliesslich *ḥoṣrum* (حصرم) oder mit dialektischer Verschiedenheit *ḥiṣrim*. (*Wetzst.*).

Rebe und Olive selber. Warum aber ein unbestimmtes „man“? Auch in v. 30 bezog sich רוח פיו auf Gott, den nicht ausdrücklich genannten. Er ist auch hier Subj. und יחמס, welches an sich Gewalt thun bed., modificirt sich hier zu dem Sinn des Abreissens, wie Thren. 2, 6 (schon von AE verglichen) des Ausreissens; כגפן, כזית eig. gleich dem Weinstock, dem Oelbaum ist s. v. a. gleichwie einem solchen. Das so verbildlichte Geschick der Familie des Gottlosen spricht v. 34 bildlos aus: des Ruchlosen (חָנֵף dem Etymon nach *inclinans, propensus ad malum*, s. zu 13, 16) Gemeinde (d. i. hier: Familienkreis) ist (wie vom Standpunkt des vollzogenen Gerichts gesagt wird) גַּלְמוּד harte leblose Steinmasse (in dem substant. Sinne des arab. *ǵalmûd* statt des adjekt. גלמודה Jes. 49, 21) d. i. starrer Tod (LXX θάνατος, Aq. Symm. Theod. ἄκαρπος), und Feuer hat gefressen die Bestechungs-Zelte (nach Ralbag: die von Bestechung gebauten oder auch nach LXX οἴκους δωροδεκτῶν). Der epiphonematische Schluss v. 35 bringt das Geschilderte nochmals auf den kürzesten Ausdruck. Die Bildrede 35ᵃ ist wie Ps. 7, 15. Jes. 59, 4 (vgl. oben S. 18); in letzterer Stelle finden sich auch gleiche lebhaft beschreibende Genitive Ges. §. 132, 4ᵇ. Sie brüten Beschwer oder Mühsal Anderer und was herauskommt ist Unheil für sie selber. Was also ihr בִּטְנָם d. i. ihr Inneres mit den darin durcheinander gehenden Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen (Olympiodor: κοιλίαν ὅλον τὸ ἐντὸς χωρίον φησὶ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχήν) herrichtet oder bewerkstelligt (תָּכִין ähnlich wie 27, 17. 38, 41), das woran es arbeitet ist מִרְמָה Trug, womit sie Andere und vor Allem sich selber belügen (neutest. ἀπάτη).

Mit der Rede des Eliphas, des ältesten und des tonangebenden unter den Freunden, tritt der Streit in ein zweites Stadium. Iob hat in seiner letzten Rede sich von den Freunden abgewendet und sie zu schweigen aufgefordert; er wendete sich an Gott und es zeigte sich darin ein gewisses Vertrauen, aber zugleich in der herausfordernden Weise ein unehrerbietiges Trotzen. Gott lässt sich nicht in den Rechtsstreit ein, den Iob kühn herbeiwünscht, und die Folge davon ist, dass jenes aufflackernde Vertrauen wieder erlöscht und der Trotz in Zagen und Klagen sich verwandelt. Statt die Stimme Gottes zu vernehmen muss sich nun Iob wieder die der Freunde gefallen lassen, denn diese glauben die Fortführung des Streites ebensosehr sich selber als Iob schuldig zu sein. Für überwunden können sie sich nicht halten, denn ihr Dogma ist so unauflöslich mit ihrem Gottesbegriff verwachsen und deshalb über menschlichen Widerspruch so erhaben, dass nur eine göttliche Thatsache es wird durchbrechen können. Und um bei solcher dogmatischen Befangenheit Iob wie einen Häretiker sich selbst zu überlassen sind sie ihm zu nahe befreundet; sie halten Iob für einen Verblendeten und haben wirklich die gute Absicht, den Freund zu bekehren.

Die Rede des Eliphas zeigt aber gleich, dass sie immer unfähiger werden, auf Iob heilsam einzuwirken. Denn einestheils drehen sie sich auch in diesem zweiten Stadium des Streites überall nur in dem Zirkel ihres alten Syllogismus: Leiden ist Strafe der Sünde, Iob leidet, also ist er ein Sünder, der Busse zu thun hat, anderntheils sind sie, statt an der unbe-

dingten Geltung dieses Satzes irre zu werden, in demselben bestärkt worden. Denn während die *conclusio* anfangs sich ihnen nur aus der über jeden Beweis erhabenen Prämisse aufnöthigte, so dass sie um dieser willen Sünden Iobs supponirten, die ihnen nicht anderswoher bekannt waren: hat ihnen nun, wie sie meinen, Iob selbst den Beweis geliefert, dass er ein Sünder sei, der so schwere Leiden verdient hat. Denn wer so bedachtlos und leidenschaftlich, so ärgernissgebend und Gottes unwürdig reden kann, wie Iob gethan hat, der ist, wie sie meinen, sein eigner Verkläger und Richter. Dass Iobs Gemüth durch Anfechtung das Gleichgewicht verloren hat und dass in demselben Natur und Gnade in einen wilden anarchischen Kampf gerathen sind, das bleibt ihnen fremd. In jenen Reden sehen sie den offenbar gewordenen wahren Seelenzustand Iobs. Was vor dem Leiden den Grund seines Innern ausmachte, das liegt für sie jetzt in den Reden des Leidenden zu Tage. Iob ist ein Gottloser und wenn er so hoch und heilig seine Unschuld betheuert und Gottes Entscheidung herausfordert, so ist diese Zuversichtlichkeit nur eine erheuchelte, durch die er wider besseres Wissen und Gewissen seine Ankläger irre machen und ihren Bussermahnungen sich entziehen will. Es ist לשון ערומים, ein blosses Stratagem, wie das eines Schuldigen, welcher die Anklage dadurch niederzuschlagen denkt, dass er die kecke Miene des Anklägers annimmt. Seb. Schmid zählt *quinque vitia* auf, welche Eliphas im Eingange seiner Rede 15, 1—13 dem Iob vorwerfe: ärgernissgebende irreligiöse Reden, schlaue Entstellung des Sachverhalts, Weisheitsdünkel, Verachtung göttlichen Worts, Trotz gegen Gott. Von diesen Vorwürfen haben der erste und letzte guten Grund, Iob versündigt sich wirklich in seinem Reden und Verhalten gegen Gott. In dem Vorwurfe des Weisheitsdünkels bezahlt Eliphas Iob mit gleicher Münze, und der Vorwurf, dass Iob die ihm ertheilten göttlichen Tröstungen und sanften Mahnworte verachte, ist den Freunden, da ihre Absicht gut ist, nicht zu verargen. Wenn aber Eliphas Iob berechnende Schlauheit vorwirft und so seine Unschuldbetheurung als einen blosen Advocatenkniff ansieht, so ist dies so ungerecht als möglich und muss ihm sein Gemüth aufs äusserste entfremden. Es ist schon bitter, dass Eliphas das Zeugniss, welches Iob sein Gewissen gibt, für Selbstbetrug hält — er geht noch weiter und erklärt es für eine feine Lüge und läugnet nicht blos die objective, sondern auch die subjective Wahrheit desselben. So wird der Riss zwischen Iob und den Freunden immer grösser, der Knäuel des Streits immer verworrener, und der Dichter lässt die Lösung des Räthsels reifen, indem es immer räthselhafter, immer verwickelter wird.

Auf neue Gedanken treffen wir in dieser zweiten Reihe der Reden der Freunde nirgends, nur geht „in diesem zweiten Kreis der Disputation Alles feuriger zu als im ersten“ (Oetinger): neu ist nur der entschiednere und herbere Ton der Strafpredigt, mit dem sie Iob entgegentreten. Sie kommen über den engen Raum ihres Vergeltungsdogma's nicht hinaus und beschränken sich jetzt sogar nur auf die eine Hälfte dieses Raumes. Denn da Iob die Gottesströstungen verschmäht, mit denen sie bisher ihre Reden schlossen, so halten sie Iob nun ausschliesslich die schreckende

Nachtseite ihres Dogma's entgegen. Nachdem Eliphas wieder die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen hervorgehoben hat, die Iob doch gar nicht in Abrede nimmt, entwirft er nach eigner Erfahrung und respectfordernder Ueberlieferung der von fremden Einflüssen noch unabhängigeren Väter mit grellen Zügen ein Bild des Frevlers, der von den Schreckbildern seines bösen Gewissens verfolgt, mitten in der Blüthe seines Glücks mit seinem Reichthum, seinen Kindern und seiner ganzen Hausgenossenschaft dem Zorne Gottes erliegt. Das Bild ist ganz so eingerichtet, dass Iob darin wie in einem Spiegel sich selbst und sein theils bereits erlittenes theils bevorstehendes Geschick beschauen soll. מרמה ist das letzte Wort des warnenden Schlusses seiner Rede: Iob soll wissen dass das was sein Inneres erfüllt eine grosse Lüge ist.

Aber was Iob von sich dem Gerechten aussagt ist nicht מרמה. Er weiss sich טמא מטמא 14,4., aber er weiss sich auch als צדיק תמים 12,4. Er ist sich der Gerechtigkeit des Strebens bewusst, welche auf dem Grunde eines dem Gotte des Heils zugewandten, also gläubigen Gemüths ruht und die Gott gelten lassen will. Die Freunde kennen diese vor Gott gültige Gerechtigkeit gar nicht. *Fateor quidem* — sagt Calvin in den *Institutiones III, 12 — in libro Iob mentionem fieri justitiae, quae excelsior est observatione legis; et hanc distinctionem tenere operae pretium est, quia etiamsi quis legi satisfaceret, ne sic quidem staret ad examen illius justitiae, quae sensus omnes exsuperat.* Mercier bemerkt richtig: *Eliphas perstringit hominis naturam, quae tamen per fidem pura redditur.* Eliphas sieht am Menschen nur das Leben der Natur und nicht das Leben der Gnade, welches weil es Gottes Wort ist den Menschen unverwerflich vor Gott macht. Er sieht an Iob nur die rauhe Schaale und nicht den Kern; nur die harte Muschel und nicht die Perle. Wir aber wissen aus dem Prologe, dass Jehova sich zu Iob als seinem Knechte bekannte, als er das Leiden über ihn verhängte, und dieser Leidende, den die Freunde für einen Gottgeschlagenen halten, ist und bleibt, wie uns dieses echt evangelische Buch zeigen wird, der Knecht Jehova's.

Die erste Antwort Iobs c. XVI—XVII.

Schema: 10. 10. 5. 8. 6. 10 | 5. 6. 8. 7. 8.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 **Gehört hab' ich derlei nun überreichlich,**
Lästige Tröster seid ihr alle!
3 **Sind nun zu Ende die windigen Worte,**
Oder was stachelt dich dass du entgegnest?
4 **Auch ich wollte wohl gleich euch reden,**
Wär' nur eure Seele anstatt der meinen.
Ich wollte stylisiren wider euch mit Worten
Und schütteln über euch mit meinem Kopfe,
5 **Euch ermuthigen mit meinem Munde**
Und meiner Lippen Beileid sollte lindern.

Die Rede des Eliphas, wie der andern Beiden, will Tröstung sein, ist aber im Grunde Anklage, sie verwundet statt zu lindern. Reden dieser

Art, sagt Iob, hat er nun רַבּוֹת viel d. i. (in prägnantem Sinne) reichlich viel gehört, obwohl רבות auch elliptisch (Ps. 106,43 vgl. Neh. 9,28) vielmal (Hier. *frequenter*) bedeuten könnte; indess ist *multa* (wie 23,14) gleich passend und deshalb als das Näherliegende vorzuziehen. Wie כָּאֵלֶּה gemeint ist zeigt 2ᵇ: sie allzusammen sind מְנַחֲמֵי עָמָל *consolatores onerosi* (Hier.), solche welche statt Erleichterung nur עמל *molestiam* verursachen (vgl. zu 13,4). In 3ᵃ gibt ihnen Iob den Vorwurf des Windigen d. i. Zweck- und Gehaltlosen, den sie gegen ihn 15,2 f. erhoben, zurück: haben ein Ende windige Worte oder (אוֹ *vel* = אִם in disjunktiver Frage Ges. §. 153,2 vgl. 155,2ᵇ), wenn nicht, was stachelt dich zu widersprechen? Ueber מרץ war bereits zu 6,25 die Rede; das Trg. fasst es im Sinne von מלץ: was macht dirs süss . ., die jüd. Erklärer geben ihm ohne alle Begründung die Bed. ansehnlich, stark s., LXX übers. undurchsichtig *παρενοχλήσει*, Hirz. Ew. Schlottm. u. A. nehmen das arab. مَرِضَ (aram. מְרַע) krank s. zu Hülfe, dessen IV. Form aber „krank machen“, nicht „kränken“ bed.[1] Wir bleiben bei der Grundbed. einstechen, eindringen; *Hi.* stacheln, aufbringen *lacessere*: was reizt dich auf, dass (כִּי wie 6,11 *quod* nicht *quum*) du immer und immer wieder das Wort ergreifst? Der Gesammtged. des Folgenden ist nicht der, dass er, wenn sie an seiner Statt wären, es auch so machen könnte wie sie, dass er es aber nicht so machen würde (so z. B. Blumenfeld: mit Trostgründen würde ich euch überhäufen, mitleidig mein Haupt über euch schütteln . .) — diese Auffassung scheitert schon an dem Hauptschütteln, welches nie Gestus reinen Mitleids, sondern immer der Schadenfreude Sir. 12,18 oder des Hohns über des Anderen Fall Jes. 37, 22 und Unglück ist Ps. 22,8. Jer. 18,16. Mt. 27,39, weshalb Merc. die Entgegensetzung erst v. 5 eintreten lässt, wo sie aber durch nichts indicirt ist: *minime id facerem, quin potius vos confirmarem ore meo* — vielmehr: dass er alsdann so schlechte Trostkunst wohl auch auszuüben wüsste; er vergegenwärtigt ihnen diesen Rollentausch, damit sie daran die Hässlichkeit ihres Verfahrens wie im Spiegel erkennen. Der negative Vordersatz *si essem* (mit לוּ nach Ges. §. 155,2ᶠ) ist von Cohortativen umschlossen, welche (da die fragende Fassung unstatthaft ist) nicht blos *loquerer*, sondern *loqui possem* oder vielmehr *loqui vellem* (vgl. z. B. Ps. 51,18 *dare vellem*) bed. Indem er sagt: ich wollte zusammenreihen (Carey: *I would combine*) . . gibt er ihnen zu verstehen, dass ihre Reden mehr Kunst als Natur, mehr Declamationen als Herzensergüsse sind; statt מִלִּים heisst es בְּמִלִּים indem das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist, wie

---

1) Die Grundbedeutung von مَرِضَ (Wurzel مر *stringere*) ist *maceratum esse*, durch Drücken, Reiben, Stossen, Schlagen mürbe, abgemergelt (dialekt. u. popul. abmaracht) sein; vgl. das nächstverwandte مَرَصَ, dann مَرَزَ, مَرَسَ, مَرَشَ, ferner die Bedeutungsentwickelung von *morbus* und *μαλακία*; — ursprünglich und zunächst von Krankheiten des Körpers, dann auch von krankhaften Affectionen und Zuständen der Seele, wie Neid, Groll, Hass u. s. w.; s. *Sur.* 2 V. 9, und dazu Beidhâwi. (*Fl.*)

v. 4 בְּמוֹ רֹאשִׁי *capite meo* (für *caput meum* Ps. 22, 8) und בְּפִיהֶם v. 10 für פִּיהֶם, vgl. Jer. 18, 16. Thren. 1, 17. Ges. §. 138*; Ew. fasst חחביר mit Herbeiziehung des arab. خبر wissen (dessen IV. Form *achbara* aber zu wissen thun, melden bed.) noch immer in der weder hebr. noch arab. Bed. klügeln. In v. 5 liegt der Hauptton auf „mit meinem Munde" ohne dass das Herz dabei ist, so wie auf „meiner Lippen" Beileid (נִיד ἅπ. λεγ., an Jes. 57, 19 ניב שׂפתים Gespross oder Frucht der Lippen erinnernd) d. i. nur auf den Lippen sitzendes und nicht aus dem Herzen kommendes. In אאמצכם (*Pi.*, nicht *Hi.*) ist das *Ssere* in *Chirek* verkürzt Ges. §. 60 Anm. 4. Bei יַחְשֹׂךְ ist nach v. 6 כאבכם zu ergänzen. Er könnte auch solches oberflächliches Condoliren ohne Mitleid, das sich in des Leidenden Lage und Stimmung versetzt, das leisten lassen wollen was es nicht zu leisten vermag. Und doch wie dringend bedürfte er rechter wirksamer Tröstung! Sich selbst zu trösten vermag er nicht, wie die folg. Str. sagt: weder durch Reden noch durch Schweigen wird sein Schmerz beschwichtigt.

6 **Mag ich reden, nicht lindert sich mein Schmerz,**
Und halt' ich inne, welche Linderung erführ' ich?
7 **Doch dermalen hat Er mich ausgemüdet,**
Verödet hast du meine Hausgemeinde
8 **Und schrumpftest mich zusammen — zum Zeugen wards,**
Und es trat auf wider mich meine Abgezehrtheit,
Ins Angesicht mich verklagend.
9 **Sein Zorn zerfleischte und befehdete mich,**
Er hat geknirscht über mir mit seinen Zähnen,
Als mein Feind wetzt er gegen mich seine Augen.

In dem hypothetischen Vordersatze 6ᵃ steht אִם mit dem Cohortativ, in 6ᵇ der blose Cohortativ wie 11, 17. Ps. 73, 16. 139, 8., was das Ueblichere und der Bed., welche der Cohort. schon an sich selbst hat, Gemässere Nägelsb. §. 89, 3. Das fragende: was geht von mir hinweg? ist s. v. a. was (= nichts) des Schmerzes verlässt mich. Subj. der v. 7 folgenden Aussage ist nicht der Schmerz — AE. meint sogar, dass dieser 7ᵇ angeredet werde — noch weniger Eliphas, den Einige, zumal wegen der folgenden grellen Ausdrücke, verstehen zu müssen meinen (s. dagegen S. 85), sondern Gott, dessen Zorn Iob als Ursache seines Leidens ansieht und als das Unerträglichste desselben empfindet. Einen straffen Zus. gewinnt man weder wenn man אַךְ in affirmativer Bed. (Ew.: sicher ja!) fasst, wie 18, 21., noch wenn in der daraus hervorgegangenen restrictiven: nur (= gänzlich) hat er mich jetzt erschöpft (Hirz. Hahn, auch Schlottm.: nur fühl' ich mich gedrungen, wenigstens dies auszusprechen), bei welcher das zwischen אַךְ und dem Verbum stehende עַתָּה störend ist; wir fassen es deshalb in der adversativen Bed.: jedoch (*verum tamen*) dermalen sucht er weder redend seinem Schmerze Luft zu machen noch schweigend ihn zu beherrschen, Gott hat ihn in einen Zustand versetzt, wo alle seine Kraft erschöpft ist. Er ist dem Schmerze gegenüber schlechthin widerstandsunfähig, und auch dafür ist gesorgt, dass ihm von seiner Umgebung her kein tröstend Bild und Wort entgegentritt: du hast verödet all meine Genossenschaft (Carey: *all my clan*), עֵדָה von der Hausgenossenschaft wie 15, 34. Hier.: *in nihilum redacti sunt omnes artus mei* (כל אבריי, wie von

jüd. Ausll. z. B. Ralbag erklärt wird), als ob der menschliche Organismus עֵדָה heissen könnte. Hahn: du hast vernichtet all mein Zeugniss, was עֵדָתִי heissen müsste (von עֵד, wogegen עֵדָה von וָעַד wandelbares *Ssere* hat). Er will sagen, dass er ganz allein steht und nichts Tröstliches sieht und hört, denn seine Frau rechnet er nicht. Er ist also ganz und gar auf sich beschränkt, Gott hat ihn eingeschrumpft und diese Leidensgestalt, auf die ihn Gott reducirt hat, ist zum Zeugen oder Zeugniss geworden d. i. für ihn selbst und für Andere, wie die drei Freunde, eine faktische Anklage, welche ihn als Sünder hinstellt, obwohl sein Selbstbewusstsein ihm das Gegentheil bezeugt. Das nur noch 22,16 vorkommende V. קָמַט (aram. קְמַט) hat wie قمط (in Gecatilia's Uebers.) die Grundbed. fester Bindung und Packung (LXX *ἐπελάβου*, Symm. *κατέδησας*, targ. für לְבַד, חָמַךְ, zum Quadrilit. erweitert in قمطر, verw. קָמַץ[1]) *constringere*, von der sich die Bedd. *comprehendere* und *corrugare* abgezweigt haben; die Bed. runzeln (runzelig machen), zusammenschrumpfen ist die gewöhnlichste, und dass der Dichter diese hier im Sinne hat, zeigt der folg. Hinweis auf die eingetretene Abmagerung und die weiterhin folgenden Züge aus dem Bilde des Elephantiasis-Kranken. Die Conj. Ewalds, welcher הָיָה in הַוָּה 6, 2. 30, 13 = חַוָּה als Subj. zu ותקמטני verwandelt (es packt als Zeuge mich der Unfall), lässt den in לְעֵד liegenden Ged., den der selbstständige Folgesatz לעד הָיָה in den Vordergrund stellt, minder nachdrücklich zurücktreten. In 8^{bc} setzt dieser Ged. sich fort: כַּחַשׁ bed. hier nach Ps. 109, 24 (s. dort) die Abmagerung; die Verbalgruppe כחש, כחר, جحد, كحط, قحط u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme, mager wird wem das Fett entgeht, läugnen ist s. v. a. die Anerkennung, das Zugeständniss zurück- oder vorenthalten; ähnlich ist die Metapher: lügendes = versiegendes Wasser. Sein abgefallenes abgezehrtes Aussehen trat, indem ihn Gott so zusammenschrumpfte, wider ihn auf, sagte ihm ins Angesicht aus d. i. verklagte ihn nicht blos hinter seinem Rücken, sondern keck und direkt wie einen ausgemachten Verbrecher. Gott hat sich ihm in einen grimmigen Feind verwandelt. Falsch übers. Schlottm.: grimmig zerreisst und verfolgt man mich, irrig versteht Raschi unter צָרִי den Satan. Ueberall ist es Gottes Zorn, als dessen Ausfluss Iob sein Leiden betrachtet. Gottes Zorn war es der ihn so zerfleischte (wie Hos. 6, 1 vgl. Am. 1, 11) und befeindete (wie er 30, 21 mit gleichem Worte sagt), Gott hat geknirscht wider ihn mit seinen Zähnen, Gott zückte oder wetzte (A. S. Th. *ὤξυνεν*, לְטֹשׁ wie Ps. 7, 13) ihm d. i. ihn zu durchbohren seine Augen oder Blicke gleich Schwertern (Trg. wie ein scharfes Messer אִזְמֵל *σμίλη*). Man beachte die mit Perfekten und Imperfekten wechselnden Aoriste. Er schildert die Katastrophe, die ihn zu einer solchen Jammergestalt mit dem Verbrecher-Stempel gemacht hat. Sein gegenwärtiges

1) Nichts dagegen hat קטם قطم *abscindere*, *praemordere* mit קמט zu schaffen, mit welchem Kimchi und Reiske es vermengen. Dies ergibt sich schon aus der gegensätzlichen Grundverschiedenheit der beiden Wurzeln קם und קט, von welchen jene Verbindung, diese Trennung ausdrückt.

Leiden ist nur die Fortsetzung des Zornverhängnisses, das über ihn ergangen.

> 10 **Man hat aufgerissen wider mich das Maul,**
> **Mit Schmähung schlagen sie meine Backen,**
> **Allesammt wider mich verstärken sie sich.**
> 11 **Es gab preis mich Gott an Buben**
> **Und in Frevler-Hände stürzte er mich.**

Er meint nicht die Freunde als die ihn durch ihre verdächtigenden Reden höhnen und plagen, sondern die Menschen in seiner Umgebung, welche ihn um sein Glück beneideten und sich nun seines Unglücks freuen; solche, denen seine Rechtlichkeit zur Last war und die sich nun des gestrengen Herrn, des allzugerechten tadelsüchtigen Frommen entledigt sehen. Die Perfekte haben auch hier nicht ohne Weiteres Präsensbed.; er schildert sein Leiden der Umänderung nach, die es hervorgebracht hat, seit es über ihn hereingebrochen. Das V. פָּעַר ist statt mit Objektsacc. wie 29,23 mit werkzeuglichem בְּ verbunden (vgl. zu במלים v. 4): sie machen Aufsperrung mit dem Maule (ähnlich Ps. 22,8: sie machen Spalt mit der Lippe für *diducunt labia*). Die Backen oder auf die Backen schlagen ist an sich schon Beschimpfung Thren. 3,30; das hinzugefügte בְּחֶרְפָּה wird also auf die Schimpfreden gehen, welche sich mit der thätlichen Misshandlung verbinden. Das nur hier vorkommende *Hithpa.* הִתְמַלֵּא bed. nicht blos im Allgem. sich zu einem מְלֹא Jes. 31,4 ansammeln, sondern (nach dem arab. *tamâla'a 'ala* wider jem. conspiriren) sich vervollständigen, sich (zu gleichem feindlichen Zwecke) verstärken; richtig Reiske: *sibi invicem mutuam et auxiliatricem operam contra me simul omnes ferunt.*[1] Die Bed. von עֲוִיל ist aus 21,11 ersichtlich; es bed. von עול nähren *alere* (arab. عال *med. Wau*, wovon die Inf. *'aul 'uwûl* und *'ijâle*) den Knaben, Jungen, Buben, und es ist eben so unnöthig, zwei Formen עֲוִיל und עֲוִיל als zwei Bedd. *puer* und *pravus* anzunehmen, da die Sprache und insbes. das B. Iob für letztere Bed. עַוָּל geprägt hat: es bed. an allen drei Stellen (hier und 19,18. 21,11) den Knaben oder den Knabenhaften, Jungenhaften, Bübischen. Ueber Herleitung und Bed. des יִרְטֵנִי lässt uns das arabische *warraṭa* nicht in Zweifel; dieses bed. hinabstürzen ins Verderben (*warṭah*, Absturz, Verderben, Gefahr) und ebenso hier das *fut. Kal* יִרְטֵנִי für יִירְטֵנִי (Ges. §. 70 Anm. 3) *praecipitem me dabat* (LXX ἔῤῥιψε, Symm. ἐνέβαλε), wie das *praet. Kal* Num. 22,32: *praeceps = exitiosa est via.* Das präformative Jod hat in correkten Texten Metheg, so dass man nicht mit Ralbag ein mit יָרַט gleichbedeutendes רָטָה anzunehmen braucht.

---

1) Die schon der 1. Form مَلَأَ zukommende Bedeutung helfen geht von dem مَلَآءٌ Vollaufhaben, Bemitteltsein aus; eigentlich bemitteln, d. h. Jemandem die Mittel (*opes*, *copias*) zu etwas liefern und ihn dadurch in den Stand setzen, es auszuführen. Vgl. das lat. *ops*, *opem ferre*, *opitulari*, *opes*, *opulentus* (مَلِىءٌ). (*Fl.*)

12 Harmlos war ich, da zertrümmerte er mich,
Und erfasste meinen Nacken und zerschmetterte mich,
Und stellte mich hin sich zum Zielpunkt.
13 Es umschwirrten mich seine Geschosse,
Er spaltete meine Nieren ohne Schonen,
Schüttete zur Erde meine Galle.
14 Er durchbrach mich Bresch' auf Bresche,
Lief gegen mich an wie ein Kriegsheld.

Er befand sich glücklich und zufrieden, als Gott mit Einem Male gegen ihn zu wüthen begann; die Steigerungsform פַּרְפֵּר (arab. *farfara*) bed. ganz und gar zerbrechen, zermalmen, zerkrümeln (*Hithpo.* brüchig werden Jes. 24, 19), die entsprechende Steigerungsform פִּצְפֵּץ (von פָּצַץ, arab. فقض, verw. נָפַץ) in Stücke schmeissen (*Po.* vom Hammer Jer. 23, 29), zerschmettern: beim Nacken fassend hob ihn Gott in die Höhe, um ihn mit aller Gewalt zu Boden zu schmettern. מַטָּרָה (von נָטַר τηρεῖν, wie σκοπός von σκέπτεσθαι) ist die Zielscheibe mit dem Zielpunkt, wie in der Lehnstelle Thren. 3, 12., versch. von מִפְגָּע 7, 20 Angriffsgegenstand und Angriffspunkt: Gott hat ihn sich zur Schiessscheibe aufgerichtet, um gleichsam zu erproben was er und was seine Geschosse vermögen. Demgemäss bed. רַבָּיו (von רָבַב = רָבָה, רָמָה *jacere*) nicht: seine Schützen (obwohl dieses Bild nach 10, 17. 19, 12 zulässig wäre und die Form nach Analogie von רַב, רִיב u. dgl. als substantivirtes Adj. zu fassen nahe liegt), sondern, zumal da Gott durchweg unmittelbar als Handelnder erscheint: seine Geschosse (= חִצָּיו 6, 4) von dem nach Analogie von בַּז, מַס u. dgl. gebildeten רַב, wonach von LXX Trg. Hier. übersetzt wird, während die jüd. Ausll. meistens mit Verweisung auf Jer. 50, 29 (wo man nicht mit Böttch. רֹבִים wie hier רֹבָיו zu vocalisiren braucht) מורי חחצים erklären. Von allen Seiten, wohin er sich wenden mag, flogen Gottes Geschosse auf ihn los, schonungslos seine Nieren spaltend, so dass seine Gallenblase sich nach aussen entleerte (vgl. Thren. 2, 11 und s. Psychol. S. 268). Das Ausgesagte ist sinnlich kaum vorstellbar,[1] will aber auch nicht sinnlich verstanden sein: die göttlichen Geschosse, ohnehin selber nur ein Bild der gottverhängten Leiden, drangen in sein Inneres und verwundeten die edelsten leiblichen Organe seiner Seele. In v. 14 folgt ein anderes Bild. Er war wie eine Mauer, die nach und nach von Gottes Wurfgeschossen oder Sturmbalken ganz durchlöchert ward und wider die Er heldenartig Sturm lief; פֶּרֶץ ist das eig. Wort von solchen Sturmlücken und überh. Mauerbrüchen, hier als Obj. mit seinem eignen Verbum verbunden nach Ges. §. 138 Anm. 1. Das zweite פרץ (פֶּרֶץ mit *Kamefs*) hat aus uns unbekanntem Grunde *Zain minusculum*. Welche Veränderung infolge dieses wider

1) Entleerung der Galle erfolgt, wenn diese unmittelbar oder wenn ihre Gänge zerreissen, aber wie die Galle sich (ohne Voraussetzung einer krankhaften Verwachsung derselben mit der Bauchwand) bei noch so heftiger Verletzung nach aussen ergiessen könne, das ist eine schwierige Frage, mit welcher nur der sich abquälen wird, der keinen Sinn für Bildungsstandpunkte und Poesie hat. [Ueber das „Sprengen der Galle" oder „der Gallenblase" bei den Arabern, als Wirkung heftiger und schmerzlicher Gemüthsbewegungen, s. Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. XVI, S. 586, Z. 16 ff. *Fl.*]

ihn losgebrochenen unbegreiflichen Zornmuths Gottes in seinem eignen Verhalten vorging, sagt er in der folg. Strophe.

15 Sacktuch heftete ich auf meine Hautkruste
Und misshandelte mit Staube mein Horn.
16 Mein Gesicht ist überroth von Weinen
Und auf meinen Wimpern liegt Todesschatten,
17 Obwohl kein Unrecht in meinen Händen
Und mein Gebet ungeheuchelt.

Grobhärenes Zeug ist die bekannte Selbstbekleidung Tieftrauernder, *ἱμάτιον στενοχωρίας καὶ πένθους*, wie die griech. Ausll. bemerken. Dass Iob davon nicht sagt, dass er es angezogen oder umgeschlungen, sondern dass er es auf seine Blösse aufgenäht oder aufgeheftet, hat in der den gewöhnlichen Kleiderschnitt nicht zulassenden monströsen Verunstaltung des Körpers durch die Elephantiasis seinen Grund; auch sagt er ebendeshalb nicht עוֹרִי, sondern גִּלְדִּי, was entw. den Grind- Schorf- oder Schuppenüberzug bed. (wie גֶּלֶד und חִגְלִיד im Talmudischen von dem Grinde vernarbender Wunden, aber auch z. B. von einem trocken gewordenen Dengel am Kleide vorkommt) oder doch die Haut verächtlich als schon fast erstorbene bezeichnet, denn die gesunde Haut heisst עוֹר, גֶּלֶד dagegen *βύρσα* (LXX) Fell (bes. das abgezogene), talm. z. B. das Sohlenleder. Wir ziehen die erstere Auffassung (vertreten von Raschi u. A.) vor: es ist die Kruste gemeint, womit die furchtbare Lepra seine Haut überzogen (s. zu 7, 5. 30, 18. 19. 30). In 15[b] wird עֹלַלְתִּי von Rosenm. Hirz. Ges. u. A. (wie schon von Saad. Gecat., welche „ich grub ein" übers.) auf עָלַל (غلّ) eingehen, eindringen zurückgeführt; „ich steckte in Staub mein Horn", aber diese Bed. des hebr. עָלַל ist unerhört, es bed. vielmehr inbes. Schimpf oder Schmerz anthun (z. B. Thren. 3, 51 mein Auge verursacht Schmerzempfindung meiner Seele), gew. mit לְ, hier mit dem Acc.: ich habe misshandelt d. i. geschändet oder besudelt (wie die jüd. Ausll. geradezu erklären) mittelst Staubes mein Horn. Das ist nicht s. v. a. mein Haupt (wie der Syr. übers.), sondern קַרְנִי nennt er Alles was bisher seine Macht und Zierde war (LXX Trg.), dieses Alles hat er indem er sein Haupt mit Staub und Asche bedeckte zugleich mitgeschändet d. i. als zuschanden geworden dargestellt. In 16[a] ist nach dem Chethib die Construction wie 1 S. 4, 15., nach dem Keri dagegen wie Thren. 1, 20. 2, 11 (wo Gleiches von מֵעַי *viscera mea* gesagt wird); חֳמַרְמְרוּ ist passive Steigerungsform (Ges. §. 54, 3) nicht in der Bed.: sie sind ganz und gar entzündet (LXX *συγκέκαυται*, Hier. *intumuit*, von jenem חָמַר خمر, welches in Gährung bringen bedeutet), sondern sie sind über und über geröthet (von חָמַר حمر, wovon die Alhambra als rothes Gebäude den Namen hat), geröthet näml. vom Weinen, und dieses hat sie so geschwächt und umflort, dass wie Todesschatten (s. zu 10, 21 s.) auf den Wimpern lagert, sie sind also trübe bis zu völliger Umnachtung. So überaus jämmerlich ist sein Zustand und Aussehn, obwohl er kein entlarvter Heuchler ist, welcher in Sack und Asche Busse zu thun und trostlose Bussthränen zu vergiessen hätte. Hirz. erklärt עַל präpositionell: bei Nicht-Frevel in meinen Händen, aber 17[a] und 17[b] sind Nomi-

nalsätze und עַל ist also ganz sò wie Jes. 53,9 Conjunction (= עַל־אֲשֶׁר). Seine Hände sind rein von schnöder Unbill, frei von Gewaltthat und gewaltsam Erpresstem; sein Gebet ist lauter, *pura*, wie Merc. bem., *ex puritate cordis et fidei.* Aus dem Gefühle des schneidenden Contrastes dieser seiner Frömmigkeit und seiner Brandmarkung durch solches abscheuerregende Leiden, aus dieser hier im Bewusstsein des Duldens aufs Aeusserste gestiegenen Spannung der Gegensätze entspringen die Hochgedanken der folg. Strophe.

18 **Erde, bedecke nicht mein Blut,**
Und keine Ruhstatt finde mein Geschrei!! —
19 **Schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge**
Und mein Bestätiger in den Höhen!
20 **Ob auch Spötter meiner meine Freunde —**
Zu Eloah thränt mein Auge,
21 **Dass er entscheide für den Mann gegenüber Eloah**
Und für den Menschensohn gegenüber seinem Freunde.
22 **Denn die zähligen Jahre kommen herbei,**
Und einen Pfad ohne Rückkehr werd' ich dahingehn.

Unbedecktes Blut schreit um Rache Ez. 24,7 f., so wie bisher ungerochenes, um Rache zu finden, bloss gelegt wird Jes. 26,21. Von dieser Vorstellung aus fordert Iob in dem erhabenen Bewusstsein seiner Unschuld die Erde auf, sein Blut als das eines schuldlos Getödteten nicht einzusaugen, sondern bloss liegen zu lassen, damit bezeugend, dass es erst gerochen werden müsse, ehe sie es aufnehmen könne,[1] und seinem Geschrei d. i. dem von seinem Blute als seiner vergossenen Seele ausgehenden Geschrei (זַעֲקָתִי nach Gen. 4,10 zu erkl.) wünscht er, dass es, ohne einen Standort d. i. Ort des Stillstands (Symm. στάσις) zu finden, ungehemmt und unverstummt gen Himmel empordringen möge. Also an demselben Gotte droben, der ihm einerseits wie ein ihn blutdürstig verfolgender Feind erscheint, hofft Iob andrerseits einen Zeugen seiner Unschuld zu finden: er wird sich zu seinem Blute, wie zu dem Abels, als dem Blute eines Unschuldigen bekennen. Es ist eine innerlich nothwendige unabweisbare Glaubensforderung, welche hier zwei für den Verstand unvereinbare Gegensätze in schwindelnder Kühnheit zusammenhält. Iob glaubt, dass Gott eben das Blut, welches sein Zorn vergossen hat, schliesslich als unschuldig vergossenes rächen werde. Dieser Glaube, welcher die Machtworte v. 18 über den Tod hinaus ruft, erheitert sich v. 19 zur gewissen Zuversicht, welche jenes Bekenntniss Gottes zu ihm als Unschuldigem aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzieht. Der Ged. an das Unverdiente des ihn dem Tode überliefernden Zornverhängnisses ist hier in den Hintergrund gedrängt und im Vordergrunde steht nur der Ged. an die Erhabenheit des himmlischen Gottes über menschliche Kurzsicht und der Ged. dass doch niemand Anderes als er die letzte Zuflucht des Bedrängten ist: auch jetzt (= schon jetzt, näml. diesseit meines Todes[2]) siehe im Himmel

1) Aehnlich wie der Sage nach es unmöglich gewesen sein soll, den Blutfleck des gemordeten Sacharja b. Jojada im Tempelvorhof hinwegzubringen, bis er mit der Zerstörung des Tempels selbst beseitigt ward.

2) Vgl. 1 K. 14,14., wo wahrsch. zu erklären ist: erwecken wird sich Jehova

ist mein Zeuge (חָזָה Ausdruck des *actus directus fidei*) und mein Bekenner (שָׂהֲדִי dichterischer Aramaismus, gleichbed. mit עֵד LXX ὁ συνίστωρ μου) in den Höhen. Zu wem sollte er fliehen vor dem Hohne der Freunde, welche seine Berufung auf das Zeugniss seines Gewissens für das Strategem eines Ruchlosen halten! מְלִיצַי von הֵלִיץ Ps. 119, 51 meine Spötter d. i. mich Verspottende *lascivientes in me* (s. Gesch. der jüd. Poesie S. 200). Der kurze Satz 20ª ist, logisch wenigstens, gleich einem disjunctiven mit כִּי oder גַּם־כִּי Ew. §. 362ᵇ: mögen seine Freunde seiner spotten — zu Eloah, der doch zuletzt der Freunde bester, thränt sein Auge (דָּלְפָה *stillat* vgl. דַּלֹּו vom Hinschmachten Jes. 38, 14), dass er entscheide (וְיוֹכַח Voluntativ in finaler Bed. wie 9, 33; für den Mann (לְ hier wie Jes. 11, 4. 2, 4 vom Clienten) gegen (עִם wie Ps. 55, 19. 94, 16 vom Gegner) Eloah, und für den Menschensohn (לְ hier in gleichem Sinne wie 21ª zu ergänzen, vgl. 15, 3.) im Verhältniss zu (לְ wie es in לְ . . בֵּין z. B. Ez. 34, 22 gebräuchlich ist) seinem Freunde. Zweierlei ersehnt und erhofft Iob von Gott: 1) dass dieser schliesslich für גֶּבֶר, das ist: eben ihn, den Dulder, entscheiden werde gegenüber Gotte, dass also Gott bekennen werde, Iob sei kein Verbrecher und sein Leiden keine verdiente Strafe; 2) dass er für בֶּן־אָדָם, das ist für ihn, den zum *Ecce homo* Gewordenen, entscheide in Verhältniss zu seiner menschlichen Gegenpart (רֵעֵהוּ nicht collectiv, sondern individualisirend oder distributiv statt רֵעָיו), welche ihn als bestraften Sünder ansehen und ihm die Busse eines Gefallenen predigen. Mit Absicht steht ויוכח nur einmal und der Ausdruck 21ᵇ ist gegen 21ª verkürzt: die eine Entscheidung schliesst die andere in sich, denn indem Gott selbst die Vorstellung, sein Verhängniss sei verdiente Strafe, zerstört, spricht er ebendamit auch den Freunden das Urtheil, welche für Ihn als gerechten Strafrichter gegen Iob geeifert haben. Olsh. billigt Ewalds Uebers.: „dass er dem Mann vor Gott Recht gebe und dass er richte gegen seinen Freund den Menschen", aber gesetzt auch dass sich הוֹכִיחַ wie שָׁפַט mit folg. Acc. in der Bed. jemandem Recht schaffen sagen liesse (obwohl es, so construirt, überall ἐλέγχειν bed.), so würde dennoch diese Auffassung wegen des eigenthümlichen Schwerpunkts der hier durch finstre Anfechtung sich hindurchringenden Hoffnung sich nicht empfehlen: Iob appellirt von Gott an Gott, er hofft, dass Wahrheit und Liebe zuletzt gegen den Zorn entscheiden werden: הוכיח hat wie 9, 33 schiedsrichterliche Bed. Schlottm. erinnert treffend an das hier in anderem Sinne, als in dem es gemeint ist, zur Anwendung kommende Philosophen-Wort *nemo contra Deum, nisi Deus ipse*. In v. 22 begründet nun Iob dies, dass der himmlische Zeuge ihn nicht in seinen eignen und Anderer Augen den Sündentod sterben lassen werde, aus der Kürze der ihm noch vergönnten Lebensfrist und aus der Aussichtslosigkeit des einmal Gestorbenen. שְׁנוֹת מִסְפָּר sind zählige = wenige Jahre (LXX ἔτη ἀριθμητά), vgl. die anders zu verstehende Wortstellung 15, 20. Ueber die Flexion *jeethâju* s. zu 12, 6. Hier. übers. *transeunt*, aber das kann אתה in keinem sem. Dialekte bed. Aber auch dass sich Iob (obwohl allerdings der Verlauf der Elephantiasis Jahre lang

einen König über Israel, welcher das Haus Jerobeams ausrotten wird selbigen Tages, doch was? schon jetzt (גם עתה), näml. hat er ihn erweckt (= doch nein, schon jetzt).

währen kann) hier noch einige, obwohl wenige, Lebensjahre in Aussicht stellen soll (Hirz. u. A.: die wenigen Jahre, die ich noch zu leben voraussehen kann, sind im Anzuge), will nicht recht zu dem tragischen Bilde passen. Die Herbeikunft der zähligen Jahre ist vielmehr als Herbeikunft ihres Ablaufes gedacht, und die zähligen Jahre sind nicht die noch rückständigen, sondern überhaupt die ihm beschiedene nur kurze Lebensfrist (Hahn). Damit stimmt auch dass 22ᵇ nicht nachsatzartige Wortstellung hat (da werd' ich gehen etc.), sondern die eines selbstständigen nebengeordneten Satzes: und einen Pfad, da (von wo) ich nicht wieder komme (attributiver Beziehungssatz nach Ges. §. 123, 3ᵇ) werd' ich dahingehn (אֶהֱלֹךְ poetisch und um einen rhythmischen Schlussfall zu gewinnen für אֵלֵךְ). Es folgen nun in der folg. Strophe stossseufzerartig kurze Sätze: Iob singt sich hier, wie Oettinger bem., bei lebendigem Leibe ein Todtenlied.

> 17, 1 **Mein Odem ist verderbt,**
> **Meine Tage sind verlöscht,**
> **Gräber sind mir bereit.**
> 2 **Wahrlich Verhöhnung umgibt mich**
> **Und auf ihrem Hadern soll weilen mein Auge.**

Mit Unrecht halten Hirz. Hlgst. u. A. die Capiteltheilung hier für falsch. Der Ged. 16, 22 ist wirklich ein Schlussged. wie 10, 20 ff. 7, 21.; sodann wird 17, 1 ein anderer Ton angeschlagen, und wie sich 16, 22 zu der 16, 19—21 ausgesprochenen Bitte begründend verhält, so 17, 1—2 zu der 17, 3 ausgesprochenen. Nichtsdestoweniger ist der Zus. mit dem Schluss von c. 16 ein enger: die Ged. bewegen sich chiastisch. Wir übers. nicht mit Ew.: „mein Geist ist vernichtet“, schon deshalb nicht weil חִבֵּל (hier und Jes. 10, 27) nicht vernichtet, sondern verderbt, zerrüttet, verstört s. bed.; es ist überh. nicht der Geist (nach dem von Geistesstörung üblichen خبل), sondern der Athem gemeint, der die nicht mehr ferne Erstickung und Verwesung ankündigend kurz (7, 15) und übelriechend (19, 17) geworden ist. In 1ᵇ ist das ἁπ. γεγρ. נִזְעָכוּ s. v. a. anderwärts נִדְעֲכוּ. In 1ᶜ ist קְבָרִים so gebraucht wie wenn der Todte arab. *ṣâḥib el-kubûr* Gräber-Genosse heisst. Er ist schon ein Sterbender, von dem bis zur Grabstätte nur noch ein Schritt ist, und doch verheissen ihm die Freunde, wenn er nur Busse thun wolle, langes Leben! Das ist Verhöhnung, wie er 2ᵃ betheuert, die bei ihm ist d. i. ihn umgibt. Von dem Hi. הֵתֵל (dessen nicht synkopirtes Fut. wir 13, 9 lasen) wird ein secundäres V. הָתַל gebildet, dessen *Pi.* 1 K. 18, 27 von Elia's Verspottung der Baalspfaffen vorkommt, und von diesem das *pluralet.* הֲתֻלִּים (oder nach a. LA. הִתֻּלִים mit derselben Verdoppelung des ל wie in מַהֲתַלּוֹת Täuschereien Jes. 30, 10 vgl. ebend. 33, 7 אֶרְאֶלָּם ihre Gotteslöwen = Helden), welches die von Hirz. mit Unrecht bezweifelte Bed. Narrerei hat, worin die Begriffe der Täuschung und des Spottes sich vereinigen. Gecatilia und Ralbag fassen es als Partic.: Spötter, Stick., Wolfson, Hahn: Verblendete, aber die Analogie von שעשעים, תעלולים u. dgl. spricht für die substantivische Fassung. אִם־לֹא ist betheuernd (Ges. §. 155, 2ᶠ). Ewald fasst es wünschend: wenn nur nicht (Hlgst.: *dummodo ne*), aber diese wünschende Bed. (Ew. §. 329ᵇ) ist uner-

weislich. Dagegen könnte es fragend gemeint sein (wie 30, 25): *annon illusiones mecum* (Rosenm.), aber dieses dem zweiten Glied einer disjunctiven Frage entsprechende אם־לא hat im Vorigen keinen rechten Anschluss. Wir ziehen deshalb die betheuernde Bed. vor und erklären wie 22, 20. 31, 36 vgl. 2, 5. Wahrlich nur falsche und deshalb ihm wie Spott und Hohn klingende Vorspiegelungen sind es, was er fort und fort zu hören bekommt, näml. von Seiten der Freunde. Auf diese bez. sich das Suff. in 2ᵇ. הַמְּרוֹת (mit dem den Wortklang pathetischer machenden *Dag. dirimens* wie 9, 18. Jo. 1, 17 und in der Hifil-Form כַּמְלֹתְךָ Jes. 33, 1), sonst gewöhnlich (ausgen. wohl nur Jos. 1, 18) von Rebellion gegen Gott, bez. hier das widersprecherische hadersüchtige Gebahren der Freunde, nicht den Disput an sich (vgl. مرى III. bestreiten, VI. mit einander streiten), sondern das sich in die Brust werfende gegnerische Auftreten, denn nur dazu passt תָּלַן עֵינִי. An תָּלִין = הָלִין ist hier nicht zu denken; Ewald's Uebers.: „stiess' sich nur nicht mein Auge an ihrer Reizung" zwingt diesem Verbum, welches immer murren γογγύζειν bed., eine fremdartige und hier nicht einmal recht passende Bed. auf. Die voluntative Form תָּלַן = תָּלֵן (hier nicht Pausalform wie Richt. 19, 20. vgl. 2 S. 17, 16) ist ganz sinngemäss: auf ihrem Widerstreiten soll weilen mein Auge, es soll nichts Tröstliches erblicken, sondern festgehalten sein von diesem den leiblichen Schmerz und das innere Weh nur noch steigernden trostlosen Anblick. Von diesen zu Widersachern gewordenen Tröstern hinweg wendet sich Iob flehend an Gott.

3 **Setz' ein doch, sei Bürge für mich bei dir selber,**
Wer sollte sonst Gewähr mir leisten?!
4 **Denn ihr Herz hast du verschlossen vor Einsicht,**
Darum wirst du ihnen nicht die Obmacht geben.
5 **Wer als Beute ausbietet Freunde,**
Dem werden seiner Kinder Augen verschmachten.

Es ist unnöthig mit Reiske und Olsh. עֶרְבֹנִי zu lesen (*pone quaeso arrhabonem meum = pro me*), damit שִׂימָה nicht objektlos sei; שׂימה hat in sich geschlossne Bed. und dass weder לבך (Ralbag) noch ידך (Carey) zu ergänzen ist, zeigt das folg. עָרְבֵנִי, wonach שׂים hier wie وضع (واضع) und im Klassischen sowohl τιθέναι als *ponere* für sich allein schon das Einsetzen eines Unterpfandes bed. Von den Freunden als gerechterweise bestrafter Verbrecher behandelt, nimmt er seine Zuflucht zu dem Gott, der ihm wider Verschulden den Verbrecherstempel scheusslicher Krankheit aufgedrückt, und bittet ihn, dass er die Thatsächlichkeit seiner Unschuld irgendwie durch Einlegung eines Unterpfandes (ὑποθήκη) bestätigen möge. Die weitere Bitte lautet עָרְבֵנִי, ein Bittwort, welches auch im Psalm Hiskia's Jes. 38, 14 und Ps. 119, 122 vorkommt; עָרַב *seq. acc.* bed., wie zu letzterer Stelle bemerkt ist, jemanden Bürgschaft leistend und überh. mittlerisch vertreten (vgl. auch zu Hebr. 7, 22, wo ἔγγυος Synon. von μεσίτης). Hier aber tritt das bedeutsame עִמָּךְ hinzu: verbürge mich d. i. leiste Bürgschaft für mich bei dir selber; man sagt sonst: ערב לְ Bürgschaft leisten für (Spr. 6, 1) oder לִפְנֵי vor jem., hier mit עִם dessen, bei welchem die Bürgschaftsübernahme geschieht. Der schon 16, 21ᵃ ausgesprochene Ged.

kommt hier zu verstärktem Ausdruck: Gott ist als zwei Personen gedacht, als Richter einerseits, der Iob wie einen Strafwürdigen behandelt, und andererseits als Bürge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfändet und gleichsam Caution stellt. In der Frage 3[b] ist die Vorstellung wieder etwas anders gewendet: Iob erscheint hier als der welchem Bürgschaft geleistet wird. יִתָּקֵעַ von den Ausll. als reciprok bez., ist vielmehr reflexiv: sich einschlagen (nur hier vorkommendes Medium von תָּקַע כַּף) = mittelst Handschlags gutsagen *dextera data sponsionem in se recipere* (Hlgst.). Und לְיָדִי lässt sich nicht nach Analogie des beim Pass. als Exponent der wirkenden Ursache üblichen לְ erklären: wer möchte sich einschlagen lassen meiner Hand = von meiner Hand d.h. wer möchte von mir die Bürgschaft annehmen (Wolfson), was sowohl in Vorstellung als Ausdruck unnatürlich, sondern ist nach Spr. 6,1 (s. Bertheau) von der Hand dessen gemeint, welcher den Handschlag des Gewährleistenden empfängt. Der Sinn der Frage ist also dieser: wer sonst (מִי הוּא wie 4,7), wenn nicht Gott selbst, sollte meiner Hand sich einschlagen d.i. mir mittelst Handgelübde Bürgschaft leisten, näml. meiner Unschuld? Es ist Niemand als Gott allein, der für ihn als Garant seiner Unschuld vor ihm selber und Anderen intercediren kann. Diese verneinende Antwort: Niemand als du allein wird v. 4. begründet. Das Herz der Freunde hat Gott vor Einsicht verschlossen, eig. verborgen d.h. er hat einen Vorhang, eine Scheidewand zwischen ihrem Herzen und dem rechten Verständniss des Thatbestandes befestigt, er hat sie mit Blindheit geschlagen, darum wird er (da sie an einem von ihm selbst verhängten und also ihm wohlbewussten Mangel an Verständniss leiden) sie nicht obenauf kommen d.i. siegen und triumphiren lassen. „Die Erhöhung der Freunde — bem. Hirzel richtig — bestände darin, dass Gott ihre Behauptung von Iobs Schuld öffentlich rechtfertigte." Löwenthal übers.: darum wirst du nicht verherrlicht, aber es ist ja nicht תְּרֹמֵם = תְּרוֹמְמֵם vocalisirt, sondern תְּרֹמֵם, sei es dass אֹתָם zu ergänzen ist oder dass es nach Analogie ähnlicher Verbalformen 31,15. Jes. 64,6 mittelst Auflösung der zwei zusammentreffenden gleichen Laute s.v.a. תְּרֹמְמֵם ist (Ew. § 62[a], welcher es aber, indem er behauptet, dies gebe keinen rechten Sinn, als *n. hithpa.* wie תִּקֹּמֵם in der nichts bessernden Bed. Besserung zu fassen vorzieht). Die hiermit ausgesprochene Hoffnung begründet Iob v. 5 durch den allgem. Erfahrungssatz, dass wer seine Freunde wie Beute zum Vertheilen ausbietet, an seinen Kindern auf's empfindlichste dafür gestraft werden wird: er wird der göttlichen Vergeltung, welche ihn für sein Unrecht an den Freunden an seinen eignen Kindern heimsucht, nicht entgehen. In Betreff des ersten Halbverses 5[a] sind fast alle neuern Ausll. in dieser Auffassung von לְחֵלֶק einig; man darf aber חלק nicht „Loos" (Ew.) übers., was es nie bed., es bed. Beute-Antheil wie z.B. Num. 31,36 (Hier. *praedam*) oder auch mit Verbalkraft: Plünderung (von חָלַק 2 Chr. 28,21), oder auch im Gegens. zu cavirendem Einstehen für den Freund mit Allem was man ist und hat (Stick. Schlottm.) Theilung (der Habe) = Auspfändung als Folge der Preisgebung an den Gläubiger, wozu das V. יַגִּיד passt, welches dann wie Jer. 20,10 gerichtliches Denunciiren bed. würde, nicht blos wie Jes. 3,9

öffentliches Proclamiren. Wir haben „Beute" übers., was alle diese Modificationen des Sinnes zulässt, keine ausschliesst; der allg. Sinn ist jedenfalls: man gibt Freunde (statt sie intercessorisch zu decken) verloren und gibt sie preis, יַגִּיד mit allgemeinstem Subj. wie 4,2 (wenn man versucht) 15,3. 27,23. In Betreff des anderen Halbverses 5ᵇ ist die optative Fassung: mögen hinschmachten (Vaih.), zu welcher die Alten durch Parallelen wie Ps. 109,9 f. verleitet worden sind, abzuweisen; sie ist gegen Iobs Charakter 31,30. Wir stimmen mit Mercerus: *nequaquam hoc per imprecationem, sed ut consequentis justissimae poenae denunciationem ab Iobo dictum putamus.* Denn auch als Umstandssatz: ob auch seiner Kinder Augen verschmachten (Ew. Hlgst. Stick. Hahn Schlottm.) ist 5ᵇ nicht zu fassen: es heisst ja nicht רֵעָיו, sondern רֵעִים, und ehe man eine hier so missverständliche *Synallage num.* annimmt, muss man doch, was hier so leicht ist, ohne sie auszukommen suchen. Dazu kommt, dass bei der beabsichtigten Application des allgem. Satzes Iob auf seine eignen Kinder anspielen müsste, und wirklich macht ihn Ew. zum Vater unmündiger Kinder, welche aber, auf den Prolog gesehen, nichts als eine ungeschichtliche Erfindung sind. Da es בניו und nicht בניהם heisst, so bez. wir das Suff. auf das Subj. von יגיד. Das וְ von וְעֵינֵי nennt Mich. *Waw consecutivum*, es verknüpft aber vielmehr was unzertrennlich (allerdings als Grund und Folge, Sünde und Strafe) beisammen ist. Und יגיד, nicht הגיד heisst es, weil das Perf. die vergangene Thatsache besagen würde, während das Fut. uns mitten in das treulose Verhalten hineinversetzt. Gott kann, sagt Iob, diesen seinen drei Freunden unmöglich die Oberhand lassen. Für Beute ruft einer Freunde aus (vgl. 6,27) und die Augen seiner Kinder verschmachten (vgl. 11,20) d. i. wer die Liebe so treulos verleugnet, wird dafür an seinem Geliebtesten bestraft. Aber auch diese Lieblosigkeit, die er erfährt, ist Gottes Schikkung. Auf Ihn als letzte Ursache auch alles dessen was ihm von menschlicher Seite begegnet, kommt er in der folg. Strophe zurück, aber nicht ohne Ahnung des Zieles, auf das es dabei abgesehen ist.

6 Und er hat mich hingestellt der Welt zum Sprüchwort
Und zu Verspeiung in's Angesicht ward ich.
7 Da erlosch vor Gram mein Auge
Und meine Glieder wurden gleich dem Schatten alle.
8 Es entsetzen sich Rechtschaffene darob
Und der Schuldlose wird über den Ruchlosen aufgebracht.
9 Doch es hält fest der Gerechte an seinem Wege
Und der Hände-Reine erstarkt noch mehr.

Subj. von 6ᵃ ist ohne Frage Gott. Ob man מְשֹׁל als Inf. mit folg. Subjektsnom. (Ges. § 133,2) oder als Subst. (LXX *θρύλλημα, A. S. Th. παραβολήν*), wie שְׂחוֹק 12,4., mit folg. *gen. subjectivus* fasst, kommt auf eins hinaus; מָשָׁל ist das übliche Wort von Verspottung durch satyrische tendentiöse Gleichnissreden z. B. Jo. 2,17 (wonach sich, wenn מְשֹׁל infinitivisch gemeint wäre, לִמְשָׁל־בּוֹ עַמִּים erwarten liesse), עַמִּים bed. sowohl Völker und Volksstämme als Volksgenossen oder Leute d. i. Glieder des und des Volkes oder im Allgem. des Menschenvolkes (12,2); wir haben absichtlich in der Uebers. einen indifferenten Ausdruck gewählt, denn was Iob sagt kann ebensowohl von den Völkerschaften in weitem Umkreis

(vgl. zu 2, 11 g. E.) als von den Leuten der nächsten Umgebung gemeint sein; die Freunde repräsentiren ja selber verschiedene Volksstämme, und ein verkommenes zigeunerartiges Troglodytenvolk, dessen Gespött Iob geworden, wird weiterhin c. 24. 30 eigens geschildert. Bei תֹּפֶת 6[b] (von Hier. *exemplum* übers. und also mit מוֹפֵת verwechselt) denken ältere Ausll., indem sie „Höllenbrand", erklären, an תֹּפֶת als Namen der Molochopferstätte im Bne-Hinnom-Thale (wov. גֵּיהִנֹּם γέεννα die Hölle), aber nur aus Mangel an rechter Einsicht; das dabei stehende לְפָנִים, welches weder irgendwo *palam* bed. noch hier (wo אֶהְיֶה, obwohl in der Bed. ἐγενόμην, folgt) *a multo tempore* bed. kann, beweist, dass תֹּפֶת hier von תּוּף speien (wie נֹפֶת Seim von נוּף) abgeleitet sein will; dieses V. lässt sich zwar ausser zwei Talmudstellen (*Nidda* 42[a] vgl. *Sabbath* 99[b] und *Chethuboth* 61[b]) im Hebr. und Aram. (indem רקק das gewöhnlichere Wort ist) nicht belegen, aber es ist durch das Aethiop. und Koptische gesichert und, wie die Reihe πτύειν, ψύειν, *spuere*, speien[1] u. s. w. beweist, schallnachahmender Entstehung; verwandt ist das arab. *taffafa* mit Abscheu behandeln und die Interj. *tuffan* pfui[2] z B. in dem (von Umbr. angeführten) Sprüchwort: *ʿaini fihi watuffan ʿaleihi* ich versenke mich wünschend drein und habe doch Abscheu davor. Also ist לפנים (Anspeiung des Gesichts) s. v. a. בפנים Num. 12, 14. Dt. 25, 9 (speien ins Gesicht). Infolge dieser tiefen Herabwürdigung zum Gegenstande des Hohns und der Verspeiung ist Glanz und Sehkraft seines Auges (Gesichtssinnes) מִכַּעַשׂ vor Gram (im B. Iob immer mit שׂ, nicht ס geschrieben) erloschen (vgl. Ps. 6, 8. 31, 10), und seine Gebilde, näml. Leibesgebilde = Glieder (Hier. *membra*, *Trg.* unrichtig: Gesichtszüge) wurden gleich dem Schatten alle, so fleisch- und kraftlos wie der Schatten, welcher nur Schein ohne Substanz ist. Sein Leiden, seine Jammergestalt (זאת) ist der Art, dass Redliche sich darüber entsetzen (שָׁמֵם wüste, starr werden), und Schuldlose (wie er und andere unschuldig Leidende) gerathen in Aufregung (hier vor Aerger nach Ps. 37, 1, wie 31, 29 vor Freude) über Ruchlose (denen es nichtsdestoweniger wohl geht), aber der Gerechte hält fest (ohne sich durch diesen, wenn auch unlösbar räthselhaften, Widerspruch des Verhaltens und Ergehens irre machen zu lassen) seinen Weg (den Weg des Guten, den er einmal eingeschlagen), und der Hände-Reine (וּטְהָר־ wie Spr. 22, 21., nach anderer Schreibung וּטֳהָר־ mit *Chatef-Kamefs* unter dem ט und *Gaja* unter dem ו, vgl. Jes. 54, 9., wo die Schreibung וּמִגְּעָר־ *umiggᵉor* wohlbezeugt ist) nimmt zu (יֹסִיף von innerlicher Mehrung wie Koh. 1, 18) an Stärke (אֹמֶץ nur hier im B. Iob) d. h. weit entfernt, sich durch das Leiden von Gott ab auf die Seite der Ruchlosen ziehen zu lassen, erstarkt er dadurch nur noch mehr in der durch gerechten Wandel und lauteres Handeln sich bethätigenden Gesinnung, indem das Leiden, zumal in Verbindung mit solchen Erfahrungen, wie Iob sie jetzt seitens der drei Freunde

---

1) Zu der Sanskrit-Wurzel *shṭîv* verhält sich תוּף wie τέγη, τρύχνος, τρύζω u. dgl. mehr zu στέγη, στρύχνος, στρύζω, s. Kuhns Zeitschrift Bd. 4. Abh. 1 (der Abfall des *s* vor *mutis*).

2) Die neueren Ausll. wiederholen hier fast alle die Bem., dass dieses *tuffan* gleicher Bed. mit ῥακά Mt. 5, 22 sei, während sie durch Lightfoot belehrt sein könnten, dass ῥακά nichts mit רק speien zu thun hat, sondern s. v. a. רֵיקָא κενέ ist.

macht, ihn Gotte zutreibt und seine Gemeinschaft mit Ihm enger und fester schliesst. Diese Worte Iobs sind (man gestatte uns dieses Bild) wie eine über das tragische Dunkel des Buches emporfahrende und es plötzlich, obwohl nur auf kurze Zeit aufhellende Leuchtkugel. Die Erkenntniss, welche in Ps. 73 auf lyrischem Wege zum Durchbruch kommt, ist hier auf kurzen gnomischen Ausdruck gebracht. Dem Vorwurf des Eliphas 15, 4., dass Iob die Gottesfurcht zernichte und die Gebetsgemeinschaft mit Gott schmälere, ist durch dieses Bekenntniss die Spitze abgebrochen und der Versicherung des Satans 2, 5 eine Erfahrungsthatsache entgegengestellt, welche, wenn sie auch an Iob sich beweiset, die Hoffnung des bösen Geistes vollständig beschämt und vereitelt.

10 **Aber kommt nur alle immer wieder heran!**
Einen Weisen werd' ich unter euch nicht finden. —
11 **Meine Tage sind vorüber,**
Durchschnitten meine Pläne,
Die Pfleglinge meines Herzens. —
12 **Nacht für Tag erklären sie,**
Licht sei nahe, wo Finsterniss hereinbricht.

Der wahrhaft Gerechte, wenn er auch mitten im Leiden den Untergang vor sich sehen sollte, lässt doch von Gott nicht. Aber (jedoch) ihr — ruft er den Freunden zu, welche ihm, sofern er sich nur als bestrafter Sünder demüthigen wolle, ein noch langes glückliches Leben verheissen — wiederholt nur immer eure busspredigerischen Anläufe! Einen Weisen, der die Wirklichkeit meines Zustandes zu durchschauen wüsste, werde ich unter euch nicht finden. Er meint, dass sie sich über den vor Augen liegenden Thatbestand täuschen, denn in Wirklichkeit geht er dem Tode entgegen, ohne sich darüber zu täuschen und täuschen zu lassen. Der Zuruf ist ähnlich wie 6, 29. Richtig Carey: *Attack me again with another round of arguments etc.* Statt וְאוּלָם, wie sonst überall (gew. da wo die Rede zum Schlusse lenkt) heisst es hier וְאֻלָּם (wie auch in dem Subst. אוּלָם die Schreibung אֻלָם, אֻלָּם vorkommt), viell. um mit כֻּלָּם zusammenzuklingen, welches hier regelrecht statt des unserer Formung vocativischer Sätze entsprechenderen כֻּלְּכֶם steht, ganz ebenso wie in den Rede-Eingängen der beiden Micha 1 K. 22, 28. Mi. 1, 2. Ew. § 327[a].[1] In תָּשֻׁבוּ וּבֹאוּ sind Jussiv und Imper. (denn das in Codd. und Ausg. vorkommende Chethib יבאו ist sinnlos) miteinander verbunden, der erstere veranlasst durch die dem Imper. ungünstige Wortstellung (vgl. Ew. § 229); übrigens gibt das erste Verbum den Adverbialbegriff *iterum, denuo* für das zweite nach Ges. § 142, 3[a]. Was v. 11 folgt, ist Begründung dessen, dass es keinen Weisen unter ihnen gibt, welcher in rechter Würdigung der Grösse und Unverdientheit seiner Leiden ihm wirksamen Trost zu geben wüsste. Sein Leben ist ja abgelaufen und der liebsten Pläne und Hoffnungen, die er für die Zukunft in seinem Herzen hegte und pflegte, hat er sich längst und gründlich begeben. Der nur hier vorkommende *plur.* von dem auch *sensu malo* vorkommenden זִמָּה bed. Entwürfe, wie מזמות 21, 27. 42, 2., von זמם knüpfen; AE.

1) Vgl. meine Anekdota zur Gesch. der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen (1841) S 380.

erinnert an das arab. *zamâm* (Faden, Band, insbes. Leitseil). Eben diese Pläne, die nun hinfällig geworden sind, diese Lieblingsgedanken nennt er מוֹרָשֵׁי *peculia* (von ירשׁ in Besitz nehmen) seines Herzens. So nach Ob. v. 17 erklärt auch Gecatilia (bei AE.), während er nach Ewald, Beiträge S. 98 die Stränge d. i. Arterien-Stämme des Herzens versteht (denn so ist نياط zu erklären) und also wohl wie Ewald selbst und schon Farisol höchst unwahrsch. מוֹרָשׁ mit מוֹתָר (יֶתֶר) combinirt. Aehnlich LXX: *τὰ ἄρθρα τῆς καρδίας*, als ob sich von Gelenken (statt von Klappen) des Herzens reden liesse; wahrsch. ist statt *ἄρθρα* mit Middeldorpf nach der Syriaco-Hexaplaris *ἄκρα* zu lesen, was aber auf einer Verwechselung von מורשׁי mit ראשׁי beruht. Während er nun so ein schon fast Gestorbener ist und seine auf die Zukunft gerichteten Lebenspläne ihm aus dem Herzen hinweggerissen sind (נִתְּקוּ), machen die Freunde Nacht zum Tage (שׂים wie Jes. 5, 20), Licht ist (nämlich nach ihrem Dafürhalten) näher als das Gesicht der Finsterniss d. i. als die ihm in Wirklichkeit zugekehrte und aus der nächsten Zukunft heraus wie anglotzende Finsterniss. So comparativ erklärt schon Nolde, aber 12[b] zu ישׂימו ziehend und מפני (was bei dieser compar. Fassung unmöglich) für bedeutungslos haltend: *lucem magis propinquam quam tenebras*. Möglich aber auch, dass מפני nicht anders als 23, 17 gebraucht ist: Licht ist, wie sie meinen, nahe vor Finsterniss d. i. während Finsterniss hereinbricht (*ingruentibus tenebris*), wonach wir übers. haben. Versteht man 12[b] vom Standpunkte Iob's und nicht der Freunde aus, so ist קרוב מן nach dem arab. قريب من *prope abest ab* zu erklären, wie schon LXX übers.: *φῶς ἐγγὺς ἀπὸ προσώπου σκότους*, was Olympiodor durch *οὐ μακρὰν σκότους* erklärt. Aber bei dieser Auffassung macht מפני den ohnehin gesuchten Ausdruck nur noch lahmer. Auffassungen aber, wie Renans *Ah! votre lumière ressemble aux tenèbres* entziehen sich aller Kritik. Die subjective Auffassung, bei welcher 12[b] unter dem logischen Regimen des ישׂימו steht, bleibt die natürlichste. Dass er die Finsterniss vor sich hat, während die Freunde ihm unter der Bedingung der Busse Nähe des Lichtes vorspiegeln, ist der in der folg. Strophe sich entfaltende Gedanke.

13 **Wenn ich hoffe, ist's auf Scheôl mein Haus,**
In der Finsterniss bett' ich mein Lager.
14 **Zum Moder ruf' ich: mein Vater bist du! —**
Meine Mutter und meine Schwester! zum Gewürm.
15 **Wo denn also ist meine Hoffnung?**
Und meine Hoffnung, wer erschaut sie?
16 **Zu den Riegeln des Grabes fährt sie hinab,**
Wenn allzugleich im Staube Ruhe.

Alle neuern Ausll. übers.: Wenn ich hoffe (warte) auf Scheôl als mein Haus etc., indem sie v. 13. 14 als viergliederigen hypothetischen Vordersatz zu v. 15 betrachten, wo der Nachsatz mit וְאַיֵּה beginnen würde und durch *Waw apodosis* angezeigt wäre. Syntaktisch ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, aber es werden dann unter dem Regimen des אִם als Voraussetzungen schwer gewichtige und in der Form neue Gedanken ausgesprochen, für welche sich selbstständige Sätze besser eignen. Auch

wird der Uebergang von der vorigen Strophe zu dieser leichter, wenn man v. 13. 14 als selbstständige Sätze fasst, aus denen v. 15 mit ו der Gedankenfolge (Ew. §348) eine Schlussfolgerung gezogen wird. Demgemäss gilt uns in v. 13 אם־אקוה als Vordersatz (durch *Dechi* d. i. *Tiphcha anterius* bezeichnet ganz so wie Ps. 139,8[a]) und שאול ביתי als Nachsatz; das *Waw apod.* fehlt wie z. B. 9, 27 f. und die Satzbildung ist ähnlich wie 9, 19. Wenn ich hoffe — sagt Iob — „Scheôl mein Haus" = so ist diess dass Scheôl mein Haus sein wird Inhalt meiner Hoffnung. In der Finsterniss hat er (näml. in seinem das nahe und unentrinnbar Bevorstehende anticipirenden Bewusstsein) seine Lagerstätte (poët. *strata* wie Ps. 132, 3) aufgeschlagen. Dem Moder und der Mode ruft er bereits Vater! und Mutter! Schwester! entgegen; es ist das schon, wie es scheint, in dem iobischen Psalm 88, 19 („Meine Vertrauten sind — finstre Räume") sich andeutende kühne Bild, welches hier (vgl. 30,29) ausgeführt ist und, anders gewendet, viell. Spr. 7, 4 nachklingt. Da der Anrede אמי und אחותי das weibliche רִמָּה zum Obj. gegeben ist, welches obendrein durch seinen (im Unterschiede von תולעת) immer collektiven Sinn trefflich zu der Doppelanrede passt: so dürfen wir voraussetzen, dass der Dichter auch der Anrede אבי sachgemäss ein männliches Obj. gegeben haben werde, und es steht wirklich nichts entgegen, שַׁחַת hier mit Rambau Rosenm. Schlottm. Böttcher (*de inferis* § 179) nicht von שׁוּחַ (wie נַחַת 16[b] von נוּחַ), sondern von שָׁחַת (wie נַחַת Jes. 30, 30 von נחת) abzuleiten, zumal da die alten Uebers. שחת auch anderwärts διαφθορά (*putredo*) übers. und dadurch beweisen, dass dem Sprachbewusstsein beide Herleitungen nahe lagen. So bereits jetzt dem Moder und dem Gewürm wie durch die engsten Verwandtschaftsverhältnisse angehörig sich wissend fragt er: *itaque ubi tandem spes mea?* Die Accentuation schlägt hier ganz so wie Jes. 19, 12 אַפוֹ zum folg. Wort, statt es zu אַיֵּה zu ziehen; Luzzatto (zu Jes. 19, 12) hält das beidemal für einen auf Rechnung der Codd. kommenden Fehler und wirklich ist die Accentuation Richt. 9, 38 (איה *Kadma*, אפוא *Mercha*) nicht nach dieser Schablone und auch an unsrer Stelle findet sich z. B. in der Ausgabe von Brescia[1] eine andere Accentsetzung. Eine andere Hoffnung — meint Iob — hat er nicht als die baldigen Todes; kein menschliches Auge ist vermögend, für ihn eine andere Hoffnung zu erschauen d. i. ausfindig zu machen (so z. B. Hahn) als eben diese. Etwas anders Hirz. u. A.: und meine Hoffnung, näml. die meiner Wiedergenesung, wer wird sie als in Erfüllung gehend schauen? Jedenfalls ist תקותי beidemal s. v. a. eine Hoffnung die er hegen dürfte und der Sinn ist, dass neben der einen Hoffnung, die er hat und die nur *per antiphrasin* Hoffnung ist, eine andere Hoffnung keinen Raum hat; es gibt keine solche (15[a]) und Niemand wird eine solche, sei es forschungsweise von ferne oder erlebnissweise in der Nähe, zu Gesicht bekommen (15[b]). Subj. von 16[a] ist nun nicht etwa die Hoffnung auf Genesung, welche ihm die Freunde machen (so z. B. Ew.), sondern seine einzige wirkliche Hoffnung: diese fährt,

---

1) Diese accentuirt ואיה *Munach*, אפו *Munach*, was sachgemäss ist, wofür aber nach Luzz., da das Athnach-Wort תקותי aus drei vollen Sylben besteht, richtiger ואיה *Munach*, אפו *Dechi* accentuirt sein würde. Beides, auch *Munach Munach*, ist zulässig, s. Bär, *Thorath Emeth* S. 43 § 7 vgl. S. 71 *not.*

menschlichen Blicken sich entziehend, hinab in die Unterwelt, denn es ist die Hoffnung des Todes und also der Tod der Hoffnung. בַּדֵּי bed. Riegel, was Hahn leugnet, obwohl er selbst angibt, dass בדים unter Anderem Holzstangen bed.; „Riegel“ will ja hier nicht solche besagen, wie sie jetzt der Schlosser am Schlosse anbringt, sondern die Querhölzer, Querstangen, Querbalken, welche einer Thür je nach ihrer Grösse als Verschluss dienen; ganz ebenso vereinigt *vectis* die Bedd. Tragstange und Riegel, in welcher Bed. בַּד das Synon. von בְּרִיחַ ist.[1] Die dem Worte gegebenen Bedd. Oeden (Schnurrer u. A.), Marken (Hahn), Klüfte (Böttch.) u. dgl. sind überflüssige Fantasien. Ueber תֵּרַדְנָה statt תֵּרֵד s. Caspari zu Ob. v. 13. Ges. § 47 Anm. 3. Es ist Sing., nicht Plur. (Böttch.), denn von zwei Hoffnungen ist v. 15 nicht die Rede gewesen, auch nicht wenn, wie es nach den alten Uebers. scheint, an der Stelle des zweiten תקותי urspr. ein sinnverwandtes anderes Wort gestanden hätte. Dem Todtenreiche verfällt seine Hoffnung, wenn allzumal im Staube Ruhe. Dieses „allzumal יַחַד“ erklärt Hahn: mir und ihr, dieser Hoffnung — aber das wäre eine Verfolgung des Bildes bis zu einer weit über 20, 11 hinausgehenden Unvorstellbarkeit und müsste לָנוּ יַחַד heissen. Andere (z. B. Hirz. Ew.) erklären: wenn zugleich d. i. gleichzeitig mit diesem Hinabfahren der Hoffnung mir Ruhe im Staube wird. Man könnte, auf den Gebrauch des יחד an sich gesehen, wohl auch erklären: wenn ganz und gar im Staube Ruhe, aber diese Bed. *integer, totus quantus* hat יחד sonst immer in Verbindung mit einem darauf bezogenen Subjekts- oder Objektsbegriff z. B. 10, 8. Ps. 33, 15., und übrigens lässt sich in dergleichen Stellen auch „allesammt“ wie 3, 18. 21, 26. 40, 13 statt „allseitig, gänzlich“ erklären. Da hingegen יחד in der Bed. „zugleich“ wenigstens durch Ps. 141, 10 sich mit Wahrscheinlichkeit belegen lässt und das jedenfalls zeitlich gebrauchte אם Gleichzeitiges auf einander bezieht, so geben wir der Uebers.: „wenn allzugleich im Staube Ruhe“ den Vorzug. Die Hinabfahrt seiner Hoffnung zu des Hades Riegeln ist zugleich seine eigene, des nichts Anderes als ebendies Hoffenden. Wenn seine Todeshoffnung zur Todeswirklichkeit wird, dann wird zugleich seine Leidensunruhe in Grabesruhe übergehen.

Wie an der ersten Rede des Eliphas, so zeigt sich auch an dieser ersten Rede Iobs, dass der Streit in seinem zweiten Stadium eine neue Wendung nimmt, die ihn der Reife zur Entscheidung näher bringt. Aus der Rede des Eliphas hat Iob ersehen, dass alle Betheurungen seiner Unschuld die Freunde nicht zu überzeugen vermögen und dass er, je entschiedener er seine Unschuld selbst Gotte gegenüber behauptet, sie nur um so mehr in dem Urtheil befestigt, dass er die Strafe seiner Gottlosigkeit leide, welche wie ein zeither verborgener Schade jetzt zum Ausbruche komme. Iob sieht sich so ausser Stande, die Freunde zu überzeugen, denn was er auch immer sagen mag, er befestigt sie dadurch in dem falschen Urtheil, welches sie erst aus ihrer falschen Prämisse, nun aber aus seinem eigenen Reden und Verhalten folgern. Er gilt ihnen als

---

1) Demgemäss erklären wir auch Hos. 11, 6 nach Thren 2, 9 und übers.: Es kreiset das Schwert in seinen (Ephraims) Städten und zernichtet seine (Ephraims) Riegel (d. i Riegel seiner Thore) und frisst um sich — von wegen ihrer Rathschläge.

Bestrafter Gottes, welchem sie als Prediger der Busse entgegentreten, nun aber so, dass nicht mehr lichte Verheissungen, welche die schöne Zukunft des Bussfertigen ausmalen, den Schwerpunkt ihrer Busspredigt bilden, sondern furchtbare Schilderungen des Vertilgungsgerichts, welches den unbussfertigen Sünder trifft. Dieses seelsorgerische Verfahren scheint sehr klug und zweckgemäss zu sein, es ist aber im Grunde nur eine seelenquälerische Methode; es ist nur roh und äusserlich nach dem Schema der Heilsordnung zugeschnitten, aber ohne Einsicht in die Seelenführung und den Seelenzustand, um den es hier sich handelt; ihre *prudentia pastoralis* ist fleischlich und gesetzlich, sie wissen nichts von einer Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und nichts von einem Stand der Gnade, welcher der göttlichen Strafgerechtigkeit entnimmt; sie wissen nicht wie man mit einem Angefochtenen umgehen muss, und verstehen nicht das Geheimniss des Kreuzes. Kann man sich nun wundern, dass Iob ihre Rede nicht minder als דברי רוח ansehen muss, wie sie die seinen? Sie vermissen in Iobs Reden ihr allerdings compaktes Dogma, in welchem sie den Stein der Weisen zu besitzen glauben, mittelst dessen sich alles irdische Leiden in irdisches Glück verwandeln lässt; Iob aber kann in ihren Reden nichts finden, was ihn an Wissensnöthiges in seinem jetzigen Zustande erinnerte oder darüber belehrte. Er muss sie als מנחמי עמל ansehen, welche ihm die Bürde der Leiden statt sie ihm zu erleichtern nur noch schwerer machen. Denn ihr Trost ruht auf einem ungerechten Urtheil über ihn, gegen welches sich sein sittliches Bewusstsein empört, und auf einem einseitigen Begriff von Gott, dem seine Erfahrung widerspricht. In ihren Reden ist Kunst der Form, aber nicht Mitgefühl des Herzens. Statt sich mit Iob in das Geheimnissvolle der Führung Gottes zu versenken, der einem Gerechten so Schweres zu dulden gebe, schütteln sie den Kopf und denken: Was muss doch Iob für ein grosser Sünder sein, dass Gott ihn mit so schwerer Strafe heimsucht! Es ist dasselbe Kopfschütteln, über welches David klagt Ps. 22,8. und 109,25. und welches der einzigartige Gerechte von Seiten derer erfuhr, die an seinem Kreuze vorübergingen Mt. 27,39. Mr. 15,29. Diese Parallelen zu ziehen veranlasst uns schon das auffällige Zusammentreffen dieser Passionsbilder in Zügen und Ausdrücken; die Uebereinstimmung von Iob 16,8 mit Ps. 109,24., vgl. 109,23. mit Iob 17,7., setzt es ausser Zweifel, dass zwischen Iob 16,4 und Ps. 109,25 eine nicht blos zufällige Wechselbeziehung stattfindet.

Bei so ungerechtem und lieblosem Verhalten der Freunde tritt Iob sein Leiden in doppelter Grösse vor die Seele. Er überbietet sich in den furchtbarsten Bildern, um den plötzlichen Wechsel zu schildern, den die göttliche Leidensschickung über ihn gebracht hat. Die Bilder sind so furchtbar, denn Iob sieht hinter seinem Leiden als Urheber einen feindlichen grimmigen Gott; sie sind dessen Wuthausbruch, seine gezückten Blicke, seine spaltenden Pfeile, seine zertrümmernden Wurfgeschosse. Seine Leiden sind ein faktisches Zeugniss wider ihn, den Leidenden, aber sie sind das nicht blos an sich, sondern sie sind es auch in den Augen seiner Umgebung. Zu den Leiden, die er unmittelbar an Leib und Seele zu dulden hat, kommt gleichsam als ihre andere gleich schmerzliche Hälfte

noch die Verkennung und Verhöhnung hinzu, die er von aussen zu dulden hat. Er erfährt nicht allein wider das Zeugniss der Gerechtigkeit, das ihm sein Bewusstsein gibt, Gottes Zorn, sondern auch die Schmach der Ungerechten, die nun höhnisch über ihn triumphiren. Darob kleidet er sich in Trauer und liegt mit seiner frühern Hoheit im Staube, sein Gesicht ist glühend roth von Weinen und seine Augen fast erblindet, obwohl kein Unrecht in seinen Händen und sein Gebet ungeheuchelt. Wer denkt hier nicht an den Knecht Jehova's, von dem Jesaia 53, 9 (in gleichen Worten wie von sich selber Iob 16, 16) sagt, dass er unter Gottlosen begraben sei עַל־לֹא חָמָס עָשָׂה וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו? Alles was Iob hier von der Schmach sagt, die er zu dulden hat indem man ihn als einen von Gott Gestraften und Gemarterten ansieht, das stimmt genau mit der Schilderung des Leidens des Knechtes Jehova's in den Psalmen und Jes. II. Iob sagt: sie reissen wider mich auf ihr Maul und Ps. 22, 8 (vgl. 35, 21) heisst es: alle die mich sehen spotten mein, sperren die Lippen auf, schütteln den Kopf. Iob sagt: schmählich schlagen sie meine Backen und der Knecht Jehova's Jes. 50, 6 muss bekennen: meinen Rücken reichte ich den Schlagenden und meine Backen Raufenden, mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Wie Iob, so ist der Knecht Jehova's in den Psalmen und Jes. II in die Hände Ungerechter überliefert und unter die Uebelthäter gerechnet, obwohl er der Knecht Jehova's ist und sich als Knecht Jehova's weiss. Dieselbe Hoffnung, die er bei Jesaia 50, 8 f. in den Worten ausspricht: nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mich verdammen! — dieselbe Hoffnung durchbricht bei Iob die Nacht der Anfechtung, womit ihn sein unmittelbares und mittelbares Leiden umzogen hat.

Gerade da wo Iob sich dieses doppelten Leidens in seiner ganzen Schwere bewusst wird, wo er sich gleich sehr von Menschen abgestossen als von Gott verstossen fühlt, muss diese Hoffnung zum Durchbruch kommen. Denn für einen Menschen, der Gott zum Feinde zu haben meint und keinen wahren Freund unter den Menschen findet, gibt es nur eine doppelte Möglichkeit: entweder er sinkt in den Abgrund der Verzweiflung oder wenn noch Glaube vorhanden ist, so ringt er sich durch die Verlassenheit von Gott und Creatur hindurch zu dem Liebesgrunde des Herzens Gottes empor, welches trotz des feindlichen Bezeigens den Gerechten nicht im Stiche lassen kann. Wohin soll sich Iob wenden, wenn Gott ihm als Feind erscheint und wenn er dennoch Gott nicht entsagen will? Er kann sich nur von dem feindlichen Gott an den anders gesinnten Gott wenden, und das heisst so viel als von dem Gott der Vorstellung zu dem Gotte der Wirklichkeit, den durch alle Zornesäusserungen und alles Zorngefühl hindurch der Glaube erfasst und bindet.[1] Da beides aber Ein Gott ist, der nur anders scheint als er ist, so ist jener kühne Griff des Glaubens die Vertauschung des Scheingottes der Anfechtung mit dem wahren. Der Glaube, der seinem Wesen nach wurzelhaftes Erkennen ist, erfasst das Sein hinter der Erscheinung, das Herz hinter der Geberde,

1) Vgl. das Gebetswort Juda ha-Levi's אברח ממך אליך (اعوذ لك منك) bei Kämpf, Nichtandalusische Poesien andalusischer Dichter (1858) 2, 206.

das sich selber Gleiche hinter dem Wechsel und trotzt tausend Widersprüchen mit dem heiligen Dennoch: Gott verläugnet dennoch sich selbst nicht.

Iob fordert die Erde auf, sein Blut nicht zu bedecken, unaufhörlich ohne Hemmung soll das Geschrei seines Blutes emporschallen. Was er 16,18 sagt, ist nicht sowohl wünschend als auffordernd und eher gebietend zu fassen, denn selbst für den Fall, dass er den Leiden erliegen und also in den Augen der Menschen den Tod eines Sünders sterben sollte, lässt ihn sein klares Unschuldbewusstsein auf eine öffentliche Erklärung, dass er schuldlos gestorben sei, nicht verzichten. Aber zu wem soll denn das Blut des Getödteten emporschreien? Zu wem anders als zu Gott, und doch ist es eben Gott, der ihn getödtet hat. Wir sehen hier deutlich, wie die Gottesidee Iobs sich dadurch lichtet, dass ein Scheidungsprocess in ihr vorgeht. Der Gott, der Iob als einen Schuldigen dem Tode preisgibt, und der Gott, der ihn (und wenn es erst nach dem Tode wäre) nicht ungerechtfertigt lassen kann, treten auseinander und scheiden sich wie Finsterniss und Licht aus dem Chaos der Anfechtung aus. Da aber der Gedanke einer Rechtfertigung nach dem Tode für Iob, welcher der ihn beherrschenden und hier noch nicht durchbrochenen Vorstellung nach nur von einem Scheinleben nach dem Tode weiss, nur das durch sein sittliches Bewusstsein geforderte Aeusserste ist, so muss er eine noch diesseitige Rechtfertigung glauben, und diesen Glauben spricht er 16,19 in den Worten aus: „schon jetzt siehe ist im Himmel mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen". Zu diesem Gotte thränt sein Auge, dass er entscheide zwischen Gott und ihm, zwischen seinen Freunden und ihm. Diese Entscheidung sehnt er herbei, denn er ist ja nun bald dahingegangen ohne Rückkehr. So wird Iob hier Prophet des Ausgangs seiner eignen Leidensgeschichte und über seinem Verhältnisse zu Eloah und den Freunden, von denen jener ihn dem Tode eines Schuldigen preisgibt und diese ihm das Urtheil eines Schuldigen sprechen, schwebt die nun durch die Finsterniss hindurchgebrochene Gestalt des Gottes der Zukunft, von dem Iob gläubig erwartet und erfleht, was der Gott der Gegenwart ihm entzieht.[1]

Was Iob 16,20.21 auf Grund jenes zuversichtlichen „Sieh im Himmel ist mein Zeuge" als Ziel seiner Sehnsucht ausgesprochen hatte, dass Gott ihn wie vor sich selber, so vor den Freunden und der Welt rechtfertigen möge, das drängt sich, indem er sein doppeltes Leiden überdenkt, ein Kranker zum Tode und ein Verkannter bis zum Hohne zu sein, in der flehentlichen Bitte zusammen: setze doch (ein Pfand) ein, verbürge mich bei dir selber, denn wer sollte sonst in meine Hand einschlagen, nämlich um mir zu verbürgen, dass du mich nicht als Ungerechter ansiehst? Die Freunde sind weit entfernt, ihm dafür Gewähr zu leisten, da sie im Ge-

---

1) Sehr wahr sagt Ewald: „Dies ist die wahre Wendung des menschlichen Streites, ja des ganzen Lebens Iobs zu seinen Gunsten, dass er in der Gegenwart an allem, sogar an Gott völlig zerzweifelnd doch den ewigen verborgenen Gott der Zukunft festhält und mit diesem Glauben da sich wunderbar erhebt wo er schon menschlicher Weise unterliegen zu müssen schien.

gentheil ihm einreden wollen dass er sich, wenn er sein Gewissen reden lasse, als Ungerechter ansehen müsse und dass er von Gott als solcher angesehen werde. Darum kann Gott ihnen nicht den Sieg geben, vielmehr wird der welcher so unbarmherzig Freunde preisgibt ähnliches Leiden, wie das welches er dem Freunde statt es ihm zu erleichtern nur noch schwerer machte, an seinen eignen Kindern erleben müssen. Die Drei haben keine Einsicht in das Leiden des Gerechten, sie schalten schonungslos mit ihm wie mit einer Beute oder einer dem Gläubiger verfallenen Habe; darum kann er keine Gerechtigkeit zu finden hoffen, wenn Gott sich nicht bei sich selber für ihn verbürgt — ein Gedanke so seltsam und kühn, dass man sich nicht wundern darf, dass den alten Auslegern dabei einfiel: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber 2 Cor. 5, 19. Der Gott der heiligen Liebe hat die Welt mit sich, dem Gotte des gerechten Zorns, versöhnt, wie hier Iob bittet, dass der Gott der Wahrheit sich für ihn bei dem Gotte der absoluten Machtvollkommenheit verbürgen möge.

Wenn Iob dann über sein Verkanntwerden klagend und auch das auf Gott zurückführend sagt: er hat mich gestellt לְמָשָׁל עַמִּים, so wird man bei diesem überschwenglichen Ausdrucke an gleichlautende Klagen im Munde der wahren Gemeinde Israel Ps. 44, 15 und des grossen Leidenden Ps. 69, 12 erinnert. Lesen wir weiter, dass nach Iobs Aussage die Frommen über sein Leiden sich entsetzen, so drängt sich uns die Parallele Jes. 52, 14 auf, wo es vom Knecht Jehova's heisst: „wie sich entsetzten über dich Viele." Und wenn Iob mit Bezug auf sich sagt, dass das Leiden des Gerechten endlich dazu dienen müsse, dass der reiner Hände Kraft gewinne, wer denkt da nicht daran dass der herrliche Ausgang des Leidens des Knechtes Jehova's, den uns der alttestamentliche Evangelist vorführt, jenes Knechtes Jehova's, der erst selbst eine Beute der Tyrannei und der Verhöhnung, nun unter Mächtigen Beute austheilt, zur Erneuerung, Kräftigung und Erhebung Israels ausschlägt? Alle diese Parallelen können und sollen freilich nicht beweisen, dass das B. Iob ein allegorisches Gedicht ist, aber sie beweisen, dass das B. Iob nach rückwärts und vorwärts im geschlossensten Zusammenhang mit der Literatur Israels steht; dass der Dichter durch die dem Leidensbilde Iobs aufgeprägte Beziehung zu den Passionspsalmen die Person Iobs selbst, sei es bewusst oder unbewusst, zu einer typischen gestempelt hat; dass er durch Aufnahme mancher nationalen Züge, wahrscheinlich nicht ohne Absicht, die Auffassung Iobs als Maschal Israels nahe gelegt hat und dass Jesaia selbst dieses typische Verhältniss bestätigt, indem er in das Bild des עבד יהוה, welcher das wahre Israel in Person ist, iobische Züge aufnimmt. Das B. Iob hat sich als ein Trostspiegel bewährt für die gottgetreue Gemeinde, welche wie in Ps. 44 zu klagen hat, und als ein Warnungsspiegel für ihre Verächter und Verfolger, welche weder mit der Jammergestalt der Gemeinde wahres Mitleid noch in die Führungen Gottes wahre Einsicht haben. Zugleich aber erscheint Iob in dem Lichte, welches die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte durch die Passionsweissagungen der Psalmen, Jesaia's und auch Sacharja's darauf zurückwirft, als ein Vorbild Desjenigen, welcher gleicherweise leidet, damit Satan sein Recht bekomme, woran er

zuschanden wird; welcher auch ein Leiden zu tragen hat, das an sich Wesen und Gestalt des Zornes, aber in Gottes Liebe seinen Beweggrund und Endzweck hat; der ebenso von den Menschen verkannt und verhöhnt wird, um zuletzt erhöht zu werden und fürbittend für die einzutreten, die ihn höhnten und verkannten, wobei freilich nicht zu vergessen, dass zwischen Typus und Antitypus ein unendlicher Abstand bleibt, der aber eben im Wesen des Typus liegt und das immer nur *exceptis excipiendis* bestehende typische Verhältniss nicht aufhebt. Wer könnte in den bei Jes. c. 53 reumüthig Beichtenden das unwillkürliche Conterfei der drei Freunde verkennen, welche den Knecht Jehova's für einen Gottgeschlagenen hielten, denen aber doch zuletzt sein Opfer und seine Fürbitte zugute gekommen ist? —

Iob erklärt zuletzt seine Freunde für unweise, dass sie ihn mit der Nähe des Lichtes trösten, während die Finsterniss ihm bevorsteht; dass sie ihm die Hoffnung leiblicher Wiederherstellung machen, während er nichts als den Tod zu erwarten hat und nach der Todesruhe sehnlich verlangt. Es ist befremdend dass die Rede Iobs, nachdem er sich zu der Aussicht auf noch diesseitige Rechtfertigung erhoben hat, hier wieder in gänzliche Hoffnungslosigkeit abstürzt. Er hebt zwar jene Aussicht nicht wieder auf, aber eben dies, dass sie durch diesseitigen Segen nach anscheinendem Fluche verwirklicht werden könne, wagt er auch nicht zu hoffen. Gerade in dieser Hoffnungslosigkeit zeigt sich Iobs Glaube in seiner rechten Grösse. Er geht dem Tode entgegen und erliegt dem Tode allem Anschein nach als ein Sünder, während er doch sich als Gerechten weiss? Ist es nun da nicht Glaube und Treue gegen Gott, dass er ohne um Genesung zu flehen sich an dem Einen genügen lässt, dass Gott sich zu ihm bekenne? Die Verheissungen der Freunde hätten auf anderem Grunde ruhen müssen, wenn er die Freudigkeit haben sollte, sie sich zuzueignen. Er fühlt sich unabänderlich dem Tode preisgegeben und wie aus der Tiefe des Hades, in den er hinabsinkt, streckt er nach Gott seine Hände aus, nicht dass er ihn dem Leben erhalte, sondern dass er ihn vor der Welt für den Seinen erkläre. Soll er auch sterben, nur den Tod eines Verdammten will er nicht sterben. Und sollte es ihm dabei um die Rettung seiner Ehre zu thun sein? Nein, zuletzt um die Ehre Gottes, der den der in aller Treue ihm zugekehrt ist unmöglich wie einen Frevler verderben kann. Wenn dann der Ausgang der Geschichte der ist, dass Gott sich zu Iob als seinem Knechte bekennt und ihn, nachdem er durch die Anfechtung bewährt und geläutert ist, einem doppelt reich gesegneten Leben erhält, so ist an Iob geschehen über sein Bitten und Verstehen, und nachdem er an sich erfahren hat, dass Gott in den Hades führt und wieder heraus, hat er für immer alle Todesfurcht überwunden und die Keime jenseitiger Hoffnung, welche mitten im Leiden sein Bewusstsein durchbrochen haben, können sich fröhlich entfalten. Denn Iob erscheint sich selber als ein vom Tode Erstandener und ist sich Bürgschaft der Auferstehung vom Tode.

Die zweite Rede Bildads c. XVIII.

Schema: 4.9.8.8.8.4.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

2 Wie lange wollt ihr Jagd machen auf Worte?!
Nehmt Verstand an und hernach wollen wir reden.
3 Warum werden wir Thieren gleichgeachtet,
Sind vernagelt in euren Augen?

Die Reden Iobs sind lang und allerdings für die Drei eine Geduldsprobe, die lästigste für Bildad, an dem nun die Reihe ist, weil gerade dieser sich durchweg der Kürze befleissigt. Darum ist es der Vorwurf endloser Salbaderei, mit dem er hier wie 8, 2 anhebt, nachdem er endlich zu Worte gelangt ist, wobei aber nicht zu vergessen, dass auch Iob 16, 3 in anzüglicher Weise zum Schlusse ruft, er freilich ungleich berechtigter als seine Gegner zu der Bitte, ihn nicht durch lange Reden zu ermüden. Die Frage 2ᵃ gibt, wenn man קִנְצֵי von קֵץ herleitet, nur allenfalls einen Sinn wenn man mit Ralbag erklärt: wie lange macht ihr Redeschluss auf Redeschluss, um doch, wenn ihr zu Ende gekommen zu sein scheint, immer wieder von neuem anzufangen? Denn um den Ged. zu ergeben: wie lange macht ihr kein Ende dem Gerede, müsste es עַד־אָנָה לֹא heissen, wie LXX (*μέχρι τίνος οὐ παύσῃ;*) unwillkürlich die Negation einflickt. Und was sollte bei dieser Fassung der Plur.? Die Form קִנְצֵי = קִצֵּי wäre nicht zu beanstanden, denn wenn auch קִצִּים im A.T. sonst nicht vorkommt, so genügt es doch dass es gut aramäisch ist (קִצִּין) und dass ein andrer hebr. Plural, wie קְצֵי, קַצְוֵי, קַצְוֹת, hier kaum sprachgebrauchgemäss gewesen wäre. Aber überhaupt passte hier, ausser etwa bei jener überfeinen Erklärung Ralbags, der Plural nicht. Da nun das B. Iob von Arabismen wimmelt und im Arab. قَنَصَ (als Synon. von صاد) *venari, venando capere* und قَنْصٌ (مَقْنَصٌ) *cassis, rete venatorium* bed., da ferner שִׂים קִנְצִים (vgl. שִׂים אָרְב Jer. 9, 7) eine unverwerfliche RA. ist und alle bei dem Rückgang auf קֵץ in dem עד־אנה für עד־אנה לא und in dem Plur. liegenden Schwierigkeiten schwinden: so übers. wir mit Castell. Schultens J.D. Mich. und den meisten Neuern: wie lange (hier nun nicht anders als 8, 2. 19, 2) wollt ihr legen Jagdnetze (Construct. wie auch bei der andern Auffassung wie 24, 5. 36, 16 nach Ges. §. 116, 1) Worten, was aber nicht s. v. a. Jagd machen auf Worte, um zu widersprechen, sondern um nur immerfort zu reden.[1] Der Angeredete ist Iob, denn mit den zwei Andern ist Bildad solidarisch einig. Sonderbar aber, dass er Iob mit „Ihr" anredet. Man sagt, dass er sich Iob als Partei denke; Ew. bemerkt, dass der Streit sich immer mehr ins grosse Allgemeine zieht, und Schlottm. vermuthet, dass Bildad Einzelne der Zuhörer ins Auge fasse, auf deren Gesichtern er eine gewisse Hinneigung zu Iob wahrzunehmen

---

1) Im nachbibl. Hebraismus ist קנצים in der Bed. Beweisthümer, Argumente üblich geworden, wie wenn z. B. ein karäischer Dichter sagt: ויחוד שמך בקנצים הקימותי die Einheit deines Namens hab' ich aufrecht gehalten mit Beweisen, s. die Belege bei Pinsker, *Likute Kadmoniot*. Zur Gesch. des Karaismus und der karäischen Literatur. 1860. S. קסו.

glaubte. Diese Vermuthung lassen wir auf sich beruhen, aber die auch von Schlottm. gemachte Bem., dass Bildad den Iob als Typus einer ganzen Menschenklasse betrachtet, ist richtig, nur muss man hinzunehmen, dass diese Anrede im Plur. die Erwiederung des Spottes Iobs 12,2 durch einen ähnlichen ist. Wie Iob den Freunden zugerufen, dass sie sich geberden, als ob sie die Menschheit wären und alle Weisheit in ihnen sich concentrirte: so hat es Bildad übel vermerkt, dass Iob sich mit der Gesammtheit der wahrhaft Redlichen und Gerechten und Reinen zusammenfasst, und er redet ihn im Plur. an, weil er, der Eine, sich zu einem solchen Collektivum aufgebläht hat. Diese Rechthaberei — meint er — welche mit einem solchen Schweife hinter sich auftritt, kann zu nichts führen: mögt ihr verstehen (תָּבִין wie z.B. 42,3., nicht causativ wie 6,24) d.i. zu Verstande kommen, und hernach wollen wir reden d.i. erst dann wird es möglich sein, den Weg der Verständigung zu betreten. Das ist jetzt nicht möglich, wo dieser sich wie ihrer Viele geberdende Eine sie, die ihm gegenüber übereinstimmigen Drei, in Aussprüchen wie 17,4.10 als ganz und gar einsichtslos und männiglich unweise behandelt. Im Hinblick auf Ps. 49, 13.21 könnte man versucht sein, נִטְמִינוּ (s. über den Umlaut *i* statt *ě* Ges. §.75 Anm. 7) als umgelautet aus נדמינו anzusehen: geschweigt, zunichte gemacht *profligati*, aber die Annahme dieses Lautwechsels wäre willkürlich. Andererseits gibt auch „warum gelten wir als unrein“ (Vulg. *sorduimus*) von טָמָה = טָמֵא Lev. 11,43 (Ges. §.75 VI) keinen passenden Ged.; die Klage hätte nur in 17,9 und also keinen rechten Anhalt. Dagegen gewinnt man, wenn man ein V. טָמָה in der Bed. *opplere*, *obturare* annimmt, welche dieser Lautverbindung im ganzen Semitismus eigen ist (vgl. אָטַם اطم *obstruere*, aram. טַמֵּם, טַמְטֵם, arab. طمّ, z. B. talm.: die Uebertretung stopft מטמטמת des Menschen Herz) und wonach dieses טמה schon von den jüdischen Ausll. erklärt (Raschi: נחשבנו כמוּמים) und durch סתם glossirt wird (Parchon: נסתמה דעתנו), einen sowohl den vorausgegangenen Vorwürfen Iobs als dem Parallelismus entsprechenden Sinn, für den wir uns mit den meisten neuern Ausll. entscheiden. Mit dem fragenden Warum wendet sich Bildad an Iobs Gewissen. Diese Invectiven gehen von leidenschaftlicher Selbstverblendung gegen die Wahrheit aus, die er von sich abwehren, aber doch nicht ändern kann.

4 **O du der sich selbst zerfleischt in seinem Zorne,**
Soll deinethalben verödet werden die Erde
Und wegrücken ein Fels von seiner Stelle?
5 **Dennoch wird der Frevler Licht verlöschen**
Und den Schein verliert sein lodernd Feuer,
6 **Das Licht verfinstert sich in seinem Zelte**
Und seine Lampe über ihm verlöscht.
7 **Eingeengt werden seine kräft'gen Schritte**
Und niederwirft ihn sein eigner Rathschlag.

Meinst du — dies der Sinn dieser Strophe — dass du durch dein leidenschaftliches Gebahren, durch welches du gegen dich selbst wüthest, irgend eine Umkehrung der festen göttlichen Weltordnung erzwingen könnest? Es ist einmal ein göttliches Gesetz, dass Leiden die Strafe der Sünde

sind; du kannst dies so wenig ändern, als auf dein Machtwort oder dir zu Gunsten die zur Wohnung der Menschen bestimmte Erde (Jes. 45, 18) entvölkert (*tĕʿâzab* mit zurückgezogenem Tone nach Ges. §. 29, 3ᵇ, arab. gleichbed. in intrans. Kal *ʿazibu*) oder ein Fels von seiner Stelle wegrükken wird (s. über יֶעְתַּק 14, 18). Was Iob 16, 9 von Gottes Zorn gesagt hat, dass er ihn zerfleische, das gibt hier Bildad ihm selber Schuld: er selbst zerfleischt sich in seinem Zorn über das unabänderliche Geschick, unter das er bussfertig sich beugen sollte. Die Anrede 4ᵃ ist wie *apud Arabes ubique fere* (Schult.) objektiv gestellt (nicht: o du der du), vgl. das zu dem unter dem Einflusse dieser syntaktischen Sitte stehenden כֻּלָּם 17, 10 Gesagte. Die LXX übersetzt 4ᵇ: wie? wird wenn du stirbst (*ἐὰν σὺ ἀποθάνῃς*) die Niederwelt bewohnerlos? wonach Rosenm. erklärt: *tuâ causâ h. e. te cadente.* Aber das müsste הֲבְמוֹתְךָ heissen. Die Bevölkerung der Erde ist nur ein Beispiel der Einrichtungen göttlicher Allmacht und Weisheit, deren Bestand über menschliches Wollen erhaben ist und am wenigsten menschlichem Eigensinne weicht, wie 4ᶜ der Fels Beispiel und zugleich Emblem des von Gott Gesetzten und Unverrückbaren. Das Gottgesetzte aber, um das es sich hier handelt, ist das Gesetz der Vergeltung. Mag Iob noch so sehr toben, dieses Gesetz ist und bleibt die den Frevler unentrinnbar überwaltende Macht. גַּם v. 5 ist hier s. v. a. dennoch oder eig. gleichwohl *ὅμως* wie z. B. Ps. 129, 2 (Ew. §. 354ᵃ). Des Frevlers Licht erlischt und die trauliche Helle und Wärme, welche die Lohe (שְׁבִיב nur hier als hebr. Wort, nach Raschi u. A. *étincelle* Funke, aber nach LXX Theod. Syr. Hier. Flamme, Trg. Lichtglanz) seines Feuers in seiner Wohnung verbreitete, hat ein Ende. Mit Einem Worte, wie das *praet.* חָשַׁךְ besagt, verwandelt sich das Licht in seinem Zelte in Finsterniss und seine Lampe über ihm d. i. die Hangelampe an der Decke seines Zeltes (29, 3 vgl. 21, 17) erlischt. Der Araber sagt wenn Missgeschick über ihn hereingebrochen: *ed-dahru atfaa es-sirâǵi* das Geschick hat meine Lampe ausgelöscht; dieses Bild vom Untergange des Glückes ist hier vierfach gewendet. Ebenso arabisch als biblisch ist das Bild von Einengung der Schritte; צַעֲדֵי אוֹנוֹ die Schritte seiner Kraft (אוֹן Synon. von כֹּחַ 40, 16) werden enge (vgl. Spr. 4, 12., arab. *takâṣṣarat*), indem der weite Raum, den er mit selbstzuversichtlichem Kraftgefühl durchmass, sich immer enger zusammenzieht, und der ohne Gott gefasste selbstische Plan, dessen Gelingen er für unfehlbar hielt, wird sein Sturz.

8 **Denn getrieben ins Netz wird er durch seine Füsse**
Und über Fallgitter wandelt er hin.
9 **Fest hält seine Ferse die Schlinge,**
Es knebeln ihn Fallstricke.
10 **Versteckt in der Erde liegt sein Garn**
Und seine Falle auf dem Pfade.
11 **Ringsum bestürzen ihn Schrecknisse**
Und verscheuchen ihn auf allen Tritten.

Das *Pu.* שֻׁלַּח bed. nicht blos hineingerathen, sondern hineingetrieben werden, wie das *Pi.* 30, 12 forttreiben, und wie in der ähnlichlautenden Stelle des Gesangs Debora's Richt. 5, 15 zu übers. ist: „Und wie Issachar, Barak hinter ihm her ins Thal (die Wahlstatt unterhalb des Tabor) hin-

abgetrieben (näml. von Kampflust)"; בְּרַגְלָיו, welches dort nach Richt. 4,10. 8,5 „ihm auf den Füssen = dicht hinter ihm drein" bed., ist hiervon der Mittelursache gemeint: durch seine eignen Füsse wird er ins Netz spedirt d. i. wider Willen und doch mit eignen Füssen rennt er ins Verderben. Ebendies besagt 8ᵇ; der Weg, auf dem er gemächlich dahinwandelt (was hier das *Hithpa.* bed.) ist שְׂבָכָה Flechtwerk, hier Fallgitter (arab. *schabacah* Netz, von שָׂבַךְ *schabaca* flechten, weben) und wird also plötzlich einbrechen und ihn zu Falle bringen. Diese Thatsache der Selbstüberlieferung an das Verderben wird in den präsentisch gebrauchten und dichterischer Licenz gemäss ohne Voluntativbed. verkürzten Futt. v. 9 fixirt: es erfasst Ferse Schlinge (dichterisch kurz für: seine Ferse die Schlinge), es erfassen עָלָיו ihn (aber mit dem Nebenbegriffe der Ueberwältigung, den das in der Uebers. gewählte „knebeln" mitauszudrücken sucht) Fangstricke.

Das bed. hier צַמִּים, es ist kein Plur., sondern Sing. von צָמַם (ضمّ) verknüpfen und vereinigt in sich die Bedd. des Schlingenlegers 5, 5 und der Schlinge; die Form (wie אַבִּיר, אַדִּיר) ist ersterer Bed. entsprechender, schliesst aber letztere, wie חִיּוּן und לַפִּיד (λαμπάς) zeigen, nicht aus. In v. 10 wird mit Fortsetzung des Jägerbildes gesagt, dass jener Lebensausgang v. 9 lange vorher vorbereitet ist: das Glück des Frevlers hat von Anfang an die Strebung zum Sturze. Statt חַבְלוֹ ist חבלוֹ vocalisirt, wie es arab. in gleicher Bed. *hahluhu* (von *habl* Strick, Garn, Netz) heissen würde. Je näher ihm nun der Untergang rückt, desto mehr bemächtigt sich seiner das Vorgefühl, indem ihn, wie v. 11 hinzufügt, ringsum בַּלָּהוֹת Schreckgedanken und Schreckenserscheinungen in Bestürzung setzen und ihn verjagen, auf dem Fusse ihm folgend. לְרַגְלָיו dicht hinterdrein wie Gen. 30, 30. 1 S. 25,42. Jes. 41,2. Hab. 3,5. Die bezeugteste Vocalisation des Verbums ist וֶהֱפִיצֻהוּ mit *Segol* (Ges. §.104, 2ᶜ), *Chatef-Segol* und *Kibbufs*. Ausser Hab. 2,14., wo der Proph. sich mit seinem Volke zusammenfasst, hat הֵפִיץ *diffundere*, *dissipare* (s. 37,11. 40,11) sonst nie ein Individuum zum Obj. Es würde wohl auch nicht gebraucht sein, wenn nicht in der Vorstellung, dass Schreckensgespenster ihn auf Schritt und Tritt verfolgen und bald hierin bald dorthin treiben, seine Person sich gleichsam vervielfältigte.

12 **Es zeigt sich heisshungrig sein Unheil,**
Und Unglück steht bereit zu seinem Falle.
13 **Es frisst die Glieder seiner Haut,**
Es frisst seine Glieder des Todes Erstgeborner.
14 **Weggerissen wird aus seinem Zelte das worauf er traute,**
Und zuschreiten muss er zum Könige der Schrecken.
15 **Es wohnen in seinem Zelte ihm fremde Wesen,**
Gestreut wird auf seine Wohnung Schwefel.

Mit יְהִי (wie 24,14 nach Art der schon v. 9 gebrauchten Voluntativformen) beginnt nun die Beschreibung des wirklichen gänzlichen Untergangs des Frevlers. Von Stufe zu Stufe begleitet sie ihn bis zur spurlosen und nur noch an Kennzeichen des vollzogenen Fluchgerichts ersichtlichen Vernichtung. Diesem Stufengange zuwider erklären Trg. Raschi u. A. אֹנוֹ nach Gen. 49,3: der Sohn seiner vollen Manneskraft wird hungrig, was

eher komisch als tragisch lautet; ein anderes Trg. übers.: er wird hungrig in seiner Trauer, was schon deshalb unzulässig, weil die Bed. *planctus, luctus* den Derivaten von אנה, אנן, aber nicht און zukommt. Aber auch die neuerdings von Ew. Stick. Schlottm. vertretene Uebers.: „hungrig wird seine Stärke“ ist ungefällig, denn hungrig zu werden ist an sich kein Unglück, und „erschöpft durch Hunger“ bed. רָעֵב an sich nicht, auch ist es ein schiefer Tropus, dass die Vollkraft hungrig wird; wir würden dann lieber mit Reiske lesen רעב באנו *famelicus in media potentia sua*. Aber wie און Kraft bed. (18, 7), so bed. אָוֶן (√ אן hauchen und keuchen) auch Heillosigkeit und Unheil (letzteres entw. als Heillosigkeit = Glückslosigkeit oder als *anhelitus* Abmattung, Mühsal, arab. *ain*), und der Ged., dass sein (d. i. das dem Frevler bestimmte) Unglück sich hungrig zeigt, ihn zu verschlingen (Syr. Hirz. Hahn u. A.), passt vollkommen zu der Parallelzeile: „und Missgeschick steht bereit zu seinem Hinfall“.[1] אֵיד bed. eig. Beschwer, Bürde, dann Leidenslast und überh. Unglück (√ אד, arab. *âda* z. B. *Sur.* 2, 256 *la jaûduhu* nicht fällt es ihm schwer, und *adda,* vgl. zu Ps. 31, 12) und לְצַלְעוֹ nicht: ihm zur Seite (Ges. Ew. Schlottm. Hahn), sondern nach Ps. 35, 15. 38, 18: ihm zum Falle (LXX frei, aber richtig: ἐξαίσιον), denn statt „zur Seite (arab. *ila ǵanbi*) sagt man im Hebr. so wenig als im Deutschen „zur Rippe“. Wie das Unglück sich seiner bemächtigt, verbildlicht v. 13. Die Glieder, welche 17, 7 als Formtheile des Leibes יְצֻרִים hiessen, heissen hier בַּדִּים als die Theile, in die sich der Rumpf verzweigt oder vielmehr, da das Wort ursp. Theil als das wirklich Abgespaltene (s. zu 17, 16., wo es „Querhölzer“ bez.) oder anschauungsweise sich Abhebende bed. und von dieser Grundbed. aus auf Leib und Pflanze angewendet wird, die Glieder (nicht blos, wie Farisol erkl.: das Geäder), aus denen der Leib besteht und in die er sich zerlegt. עור (versch. von גֶּלֶד 16, 15., gleichbed. mit arab. *baschar*, aber auch dem arab. *ǵild*, von denen jenes mehr die Epidermis, dieses Haut im weitesten Sinn, Fell und Leder bed.) ist die lösbare Oberfläche des nackten animalischen Körpers. Diese frisst und zwar, wie

---

1) Entspricht רָעֵב sonst dem arab. رُغْب heisshungrig s., so könnte ihm an u. St. das arab. رَعْب vor Schrecken gelähmt s. entsprechen: Von allen Seiten ängstigen ihn (בִּעֲתֻהוּ von בעת = بغت urplötzlich überfallen oder besser: = بعث aufjagen, *excitare*, auftreiben, ängstigen) Gespenster und jagen ihn vorwärts, an seinen Fersen haftend — da wird seine Kraft zum lähmenden Schrecken (רֹעַב) und das Verderben ist bereit ihn zu stürzen.“ Der *ro*ʿ*b* (רֹעַב, so in Damask) oder *ra*ʿ*b* (רַעַב, so in Haurân und bei den Beduinen) ist ein Seelenzustand, der bei uns nur in einem niedern Grade verkommt, aber bei den Arabern psychologisch merkwürdig ist. Ueberwältigt diesen der *wahm* (الوهم) oder die Vorstellung von der Grösse und Unwidersteblichkeit einer Gefahr oder eines Unglücks, so versagen ihm plötzlich alle Kräfte der Seele und des Leibes, so dass er kraft- und wehrlos zusammenbricht. So wurden am 8. Juli 1860 in Damask in wenigen Stunden gegen 6000 christliche Männer getödtet, ohne dass einer eine Hand erhoben oder ein Wort der Bitte ausgesprochen hätte. Dass der *ro*ʿ*b* in Arabien tödtet, haben mir dortige europäische und eingeborne Aerzte versichert und ich habe selbsterlebte Fälle constatirt. Da er häufig ein Erstarren der Glieder mit chronischer Lähmung zur Folge hat, so nennt man überhaupt alle Arten der Paralyse *ro*ʿ*b* und jeden Paralytischen *mar*ʿ*ûb*. (*Wetzst.*)

die Epanaphora besagt, allmählig, aber sicher und gänzlich בְּכוֹר מָוֶת. „Erstgeborne der Armen“ heissen Jes. 14, 30 solche die nicht blos zu dem Geschlechte der Armen gehören (בְּנֵי), sondern Arme in höchster Potenz und ersten Ranges sind. So sind hier die Krankheiten als Kinder des Todes gedacht, wie im Arab. tödtliche Fieber *benât el-menijeh* Schicksals- oder Todes-Töchter genannt werden, und diejenige Krankheit, welche Bildad als die alle anderen an Schrecklichkeit und Gefährlichkeit überragende im Sinne hat, nennt er den „Erstgebornen des Todes,“ als in welcher die ganze Zerstörungskraft des Todes enthalten ist, wie im Erstgebornen die ganze Kraft seines Erzeugers.[1] Das Trg. versteht das Bild ähnlich, indem es מַלְאַךְ מוֹתָא (Engel des Todes) übers.; ein andres Trg. hat dafür שֵׁירוּי מוֹתָא Todes-Erstling, was im Sinne des *primogenita* (= *praematura*) *mors* des Hier. gemeint ist. Am allerwenigsten ist בכור מות mit Ew. als Steigerung von בן־מות 1 S. 20, 31 von dem des Todes schuldigen Frevler zu verstehen. Während nun Todeskrankheit in furchtbarster Gestalt am Leben des Frevlers zehrt, wird weggerissen aus seinem Zelte מִבְטַחוֹ (mit virtueller Dagessirung wie 8, 14. 31, 24. Olsh. §. 198[b]), was als Sammelwort alles worauf er vertraute bed.; so erklären auch Rosenm. Ew. Umbr., während Hirz. Hlgst. Schlottm. Hahn מבטחו als Appos. zu אהלו ansehen, wofür 8, 14 eine nur scheinbar passende Parallele ist. Es ist alles gemeint, was den Gottlosen als Hausvater glücklich machte und die schönsten Hoffnungen für die Zukunft fassen liess. Dieses wird aus seinem Hausstande hinweggerissen (*evellitur*), so dass er, der Dahinsterbende, allein übrig bleibt. So wird also 14[b] besagen, wie er zuletzt auch selbst hinwegstirbt. Mehrere neuere Ausll., namentlich Stickel, fassen nach dem Vorgange des Hier. (*et calcet super eum quasi rex interitus*) und des Syr. (*praecipitem eum reddent terrores regis*) בַּלָּהוֹת als Subj., was syntaktisch (s. 27, 20. 30, 15) möglich ist: und zuschreiten lässt ihn sich (Ges.: *fugant eum*) wie einem Heerfürsten das Verderben, aber da תַּצְעִיד schreiten machen bed. und da kein אֵלָיו (zu sich) dabeisteht, so ist לְמֶלֶךְ für Bez. des Zieles zu halten, zumal da לְ nie geradezu *instar* bed.; es bez. in den dafür angezogenen Stellen das wozu etwas wird, wozu man es in der Behandlungsweise macht (39, 16) oder wohinan

---

1) Im Arabischen drückt man in dergleichen Metonymien mit *abu* den Positiv aus z. B. *abû 'l-chêr* der Freigebige, dagegen ist z. B. *ibn el-hâǵe* der Nothleidende weit stärker als *abu 'l-hâǵe*: der mit *ibn* Benannte wird als Kind dieser Zustände gedacht, sie gehören zu seinem innersten Wesen und haben ihn nicht blos vorübergehend berührt. Den Superlativ vertritt das hebr. בכור, weil unter den Semiten die Macht und Würde des Vaters auf den Erstgeborenen vererbt. Der Araber hat diesen Superlativ meines Wissens nicht; für das Schreckliche, Entsetzliche hat er die „Mutter“ z. B. *umm el-fârit* Mutter des Todes, Name der Pest (bei einem neuern Damascener Volksdichter), *umm el-ḳaśśâś* Mutter des fegenden Todes, Name des Krieges (bei dems.); für das Rührende bei Freud und Leid hat er oft die „Töchter.“ Aehnlich dem iobischen Bilde ist es, wenn in einer arabischen Siegeshymne die todbringenden Geschosse *benât el-môt* oder wenn die Helden (Würger) in der Schlacht *benî el-môt* genannt werden. Uebrigens konnte die Gliederfrass-Krankheit mit keiner passenderen Umschreibung als jenem בכור מות bezeichnet werden. Ihren eigentlichen Namen scheut man sich im gemeinen Leben auszusprechen, und wenn man die damit Behafteten nennen muss, sagt man immer *sâdât el-ǵudhamâ*, um durch den Zusatz „die Herrschaften“ Versündigung zu vermeiden oder dem Fluche der Genannten zu entgehen. (*Wetzst.*)

etwas reicht (z. B. bei Schultens zu 13, 12: sie hatten Nägel *li-machâlibi* d. i. „sich nähernd den Nägeln“ wilder Thiere). Auf solche Sonderbarkeiten verfällt man, wenn man von der מלך בלהות ganz richtig durch *Munach* verbindenden Accentuation abweicht. „König der Schrecken“ heisst der Tod selbst im Unterschiede von der furchtbaren Todeskrankheit, die sein Erstgeborner hiess. Der Tod wird auch sonst personificirt, wie Jes. 28, 15 und bes. Ps. 49, 15., wo er als רֹעֶה Herrscher in der Unterwelt erscheint, wie in der indischen Mythologie der Name des unterirdischen Königs *Jamas* den Zwinger oder Bändiger bed. Einen König der Unterwelt, wie *Jamas* und Pluton, kennt die biblische Anschauung nicht: die Strafmacht des Todes ist auf Engel vertheilt, deren einer, der Engel des Abgrunds, Apok. 9, 11 *Abaddon* (אבדון) heisst, und der oberste Inhaber dieser Strafmacht, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, ist nach Hebr. 2, 14 der Engelfürst, welcher nach dem Prologe unseres Buches auch über Iob tödtliche Krankheit gebracht hat, ohne jedoch in diesem Falle weiter gehen zu dürfen, als dass er ihn bis an den Rand des Abgrunds bringt. Es wäre also dem Geiste des Buches nicht entgegen, wenn wir unter dem Schreckenskönige den Satan verstünden, der in der jüd. Theologie unter Anderem שׂר על־תהו genannt wird, weil er sein Wesen im Thohu hat und alles Lebendige in das Thohu zurückzustürzen sucht. Aber da der Prolog entschleiert was hienieden inmitten der tragischen Wehen unerkannt bleibt und da sich nirgends sonst im Buche eine Beziehung auf den Satan findet, vielmehr Iob selbst und die Freunde das den dramatischen Knoten bildende räthselhafte Leiden unmittelbar auf Gott zurückführen, so verstehen wir (was auch vollkommen ausreicht) unter dem Schreckenskönige den Tod selbst und übers. mit Hirz. Ew. und den Meisten: „und es macht ihn hinschreiten zum Schreckenskönige.“ Das „es“ ist eine geheime Macht, wie auch sonst das Fem. als Neutrum die „dunkle Kraft“ (Ew. §. 294[b]) natürlicher und übernatürlicher Vorgänge zu bez. pflegt, obwohl zuweilen z. B. 4, 16. Jes. 14, 9 auch das Masc. so verwendet wird. Nachdem der Frevler lange von vorläufigen בלהות gequält und von des Todes Erstgebornem bis zur Todesreife mürbe gemacht und herüntergebracht ist, fällt er dem Könige der בלהות selbst anheim; langsam und feierlich, aber sicher und unhintertreiblich, wie תצעידהו besagt, mit welchem sich die Vorstellung des Ganges eines Verbrechers zur Richtstätte verbindet, wird er von unsichtbarem Arm diesem Könige zugeführt. In v. 15 steigt die Schilderung noch eine Stufe tiefer zu dem Geschicke der nun ganz leer gewordenen Wohnung des Frevlers hinab. Da 15[b] sagt, dass auf des Frevlers Wohnung (vom Himmel hernieder Gen. 19, 24. Ps. 11, 6) Schwefel gestreut wird, näml. um sie als eine fortan nicht zu bebauende und nicht zu bewohnende Stätte eines vollzogenen Fluchgerichts zu bezeichnen (s. Dt. 29, 22 f. und oben zu 15, 28), so kann 15[a] nicht besagen wollen, dass in seinem Zelte eine ihm fremde menschliche Bewohnerschaft sich wohnlich einrichtet. Aber deshalb werden wir doch nicht בלהות zum Subj. von תִּשְׁכּוֹן machen. Die einzig natürliche Uebers. ist: es wohnt in seinem Zelte nicht ihm Zugehöriges (Ew. §. 294[b]); מִבְּלִי, sonst Präpos. 4, 11. 20. 24, 7 f., ist hier Adv. der Verneinung, als welches es öfter zur Verstärkung von אֵין gebraucht

wird, z.B. Ex. 14, 11. Das מ partitiv zu nehmen (Hirz.) ist unnöthig, obwohl מ eine von בלי sich ablösende bes. Bed. wie Dt. 28, 55 (dieweil nicht) haben kann. Das neutrische Fem. תִּשְׁכּוֹן führt auf eine solche Einwohnerschaft, wie sie Jes. 13, 20 ff. 27, 10 f. 34, 11 ff. Zef. 2, 9 und in andern Ruinenbildern beschrieben wird. Wesen und Dinge, die dem dahingestorbenen reichen Manne fremd sind, wie Nesseln und Schakale, wohnen in seinem zu ewiger Unfruchtbarkeit bestimmten Wohnbezirke; keine Hinterlassenschaft an Kindern oder Besitzthum pflanzt seinen Namen fort. Was in seinem Zelt wohnt, dient nur der Fortpflanzung der Erinnerung an den Fluch, der ihn betroffen.[1]

16 **Unterhalb verdorren seine Wurzeln**
Und oberhalb wird abgekuppt sein Gezweig.
17 **Sein Andenken ist verschwunden aus dem Lande**
Und keinen Namen hat er in der Steppe weit und breit.
18 **Man stösst ihn aus Licht in Finsterniss**
Und aus der Welt verjagt man ihn.
19 **Nicht Nachkommen hat er und Nachwuchs unter seinem Volke,**
Noch ist ein Entronnener in seinen Weilern.

Der Frevler ist v. 16 als Gewächs vorgestellt, wie wir dergleichen Pflanzenbilder schon 8, 16 f. 15, 30. 32 f. lesen,[2] seine gänzliche Ausrottung als Absterben der Wurzel und des Gezweiges, wie Am. 2, 9. Jes. 5, 24 und „nicht sei ihm Wurzel unten und Zweige oben" auf der Inschrift des Sarkophags Eschmunazars. Wiederum begegnet uns hier das seiner eig. Bed. nach streitige יִמַּל, welches vom Trg. (wie von uns) als Nifal יִתְמוֹלַל übersetzt wird, aber auch die Bed. „welken" liegt nahe, welche sich, wie wir zu 14, 2 sagten, sowohl von dem Grundbegriffe „zerfallen, verfallen" (wonach LXX ἐπιπεσεῖται) als von dem Grundbegr. „rösten, dörren" aus erklären lässt; eine dritte Möglichkeit bietet אָמַל (wovon das nach Art der von Gebrechen üblichen arabischen IX. Form, s. Caspari §. 59., gebildete אֻמְלַל), welches urspr. lang und schlaff s., lang herabhängen lassen und daher im Arab. (*amala*) hoffen d. i. in die Ferne ausschauen bed. Nicht allein aber des Frevlers Familie wird mit Stumpf und Stiel ausgerottet, auch sein Andenken. Mit חוּץ, einem sehr relativen Begriffe, wird sowohl die Strasse draussen vorm Hause 31, 32 als die Flur ausserhalb des Wohnbezirks 5, 10 bez.; hier wird nach Spr. 8, 26 (ארץ וחוצות) zu erklären sein, wo Hitz. bem.: „LXX übers. richtig ἀοικήτους. Es sind die Gegenden gemeint ausserhalb des jedesmaligen Landes, die auch nicht zu einem andern ge-

1) Das Schrecklichste für den Semiten ist die Verwüstung seines Hauses, d. h. wo alle Angehörige der Familie dem Tod oder dem Elend verfallen, ihre Wohnstätte verödet und ihre Trümmer das Sprüchwort künftiger Geschlechter werden. Namentlich für den Beduinen, obwohl dessen härene Hütte keine Spuren zurücklässt, ist der Gedanke an die Verwüstung seines Hauses, das Verlöschen seines gastlichen Heerdes ein entsetzlicher. (*Wetzst.*)

2) Auf solche biblische Pflanzenbilder, wonach Wurzel und Zweige in dem Sinne von Ahnen und Nachkommen üblich geworden ist (vgl. Sir. 23, 25. 40, 15. Weish. 4, 3—5. Röm. 11, 16), geht der nicht römische, sondern in der christlichen Ausbildung des römischen Rechts üblich gewordene *arbor consanguineitatis* zurück, von dem sich die erste Spur bei Isidorus Hispalensis findet (wie auch der kabbalistische Baum אִילָן, welcher die Sephiren-Genealogie darstellt, seine Heimath in Spanien hat).

hören, die Wüste, wohin man hinausgeht." So scheint auch hier (vgl. 30,8) ארץ das sesshaft bewohnte Land — Iob selbst ist grosser Grundbesitzer innerhalb eines städtischen Kreises 29,7 — und חוץ die darüber hinaus gelegene, von den Wanderstämmen durchzogene Steppe zu bez. So übers. auch Syr. *'al apai barito* über die Fläche der Wüste, wonach Arabs *el-barrije* (das Synon. von *bedw*, *bâdije*, wov. der Name der Beduinen[1]). Was v. 17 eigentlich gesagt hat, wiederholt v. 18 bildlich, so wie was v. 16 bildlich gesagt hat in v. 19 bildlos wiederholt wird. Das Subj. der Verba v. 18 bleibt im Hintergrunde wie 4,19. Ps. 63,11. Lc. 12,20: man stösst ihn aus Licht (des Lebens, des Glückes und des Ruhmes) in Finsterniss (des Unglücks, des Todes und der Vergessenheit), so dass der *illustris* nicht blos *ignobilis*, sondern ganz und gar *ignotus* wird, und man jagt ihn hinaus (יְנִדֻּהוּ vom *Hi.* הֵנֵד des V. נדד, wofür es auch יְנַדְּחוּ von נִדַּח „man bannt ihn" heissen könnte) aus der Oikumene (denn das ist die Bed. von תֵּבֵל, die Erde als bebaute und bewohnte). Es verbleibt ihm in seinem Volke kein Spross und Schoss — so stabreimartig alliteriren נִין und נֶכֶד (nach Luzzatto zu Jes. 14,22 nur von der Nachkommenschaft Hochgestellter üblich und jedenfalls ein edlerer Ausdruck als etwa unsere Buchstabenreimpaare: Stumpf und Stiel, Mann und Maus, Kind und Kegel). Und kein Entronnener (wie Dt. 2,34 u. ö., arab. *schârid* ein Fliehender, *scharûd* ein Flüchtiger) ist in seinen Weilern (מָגוּר wie nur noch Ps. 55,16). So ohne Nachkommen und Gedächtniss hinzusterben ist noch jetzt unter den zu *Dîn Ibrâhîm* (der Religion Abrahams) sich bekennenden Araber-Stämmen der unseligste Gedanke, denn der Schwerpunkt der Fortdauer über das Grab hinaus wird von ihnen in die diesseitige Unsterblichkeit des in seinen Kindern und seinen Werken fortlebenden Gerechten verlegt (s. oben S. 160), und wo anders sollte er zur Zeit Iobs liegen, da noch keine Offenbarung den Vorhang vom Jenseits hinweggezogen hatte? — Es folgt nun der epiphonematische Schluss der Rede, gewissermassen ihr Abgesang (obwohl diese Benennung in der deutschen Dichtkunst, wo sie die zweite Hälfte der echtdeutschen Liederstrophe bez., einen anderen Sinn hat):

20 Ob seines Tages entsetzen sich westlich Wohnende
Und östlich Wohnende erfasst Schauder.
21 Ja so ergeht es Wohnungen Ungerechter
Und so der Stätte dess der Gott nicht kannte.

Dass der Strafverhängnisstag eines Menschen „sein Tag", der Tag der Schlacht bei einem Orte „der Tag dieses Ortes" genannnt wird, ist ebenso arabisch wie biblisch. Wer aber sind die אַחֲרֹנִים, welche darob sich entsetzen, und die קַדְמֹנִים, welche darob Schauder (שַׂעַר wie ausserdem zweimal in diesem Sinne bei Ez.) erfasst oder, wie es eig. heisst, welche Schauder erfassen d. i. von selbst, ohne anders zu können, in diesen Affekt eingehen (wie 21,6. Jes. 13,8 vgl. dagegen Ex. 15,14 f.)? Hirz. Schlottm. Hahn

1) Das Dorf mit seiner Ackerflur ist *el-beled wa 'l-berr*. Das Culturland, der Steppe gegenüber, ist *el-arḍ el-âmira* und die Steppe ist *el-berrîje*. Stellt man beide zusammen, so kann man wohl auch *arḍ* allein gebrauchen. Insbesondere ist *el-berrîje* der Eigenname für die grosse syrische Wüste, daher das Sprüchwort: *el-hurrîje fi 'l-berrîje* in der Steppe ist die Freiheit (nicht in Städten und Dörfern). *Wetzst.*

u. A. verstehen unter אחרנים die Nachwelt und unter קדמנים die Vorfahren jener, also Iobs Zeitgenossen. Aber der Rückgang von der Nachwelt auf die Mitwelt bleibt befremdend, auch widerstrebt dieser Auffassung der Sprachgebrauch, denn קדמנים heisst sonst immer was im Verhältniss zu dem Sprechenden der Vorzeit angehört (z. B. 1 S. 24, 14 vgl. Koh. 4, 16). Da nun קדמני auch in der Bed. östlich gebräuchlich ist (z. B. הים הקדמוני das östliche Meer = Salzmeer) und אחרון in der Bed. westlich (z. B. הים האחרון das westliche Meer = Mittelmeer), so ist es sowohl der Wortfolge als dem Sprachgebrauch weit angemessener, mit Schult. Oetinger Umbr. Ew. das Erstere von den Westländischen und das Andere von den Morgenländischen zu verstehen. In dem summirenden v. 21 sind die zurückweisenden Fürwörter gleich prägnant wie 8, 19. 20, 29 vgl. 26, 14: so sind (ist) sie, näml. ihrem Geschicke nach d. h. so ergeht es ihnen, und אַךְ behauptet hier seine urspr. affirmative Bed. (wie in dem Schlussvers von Ps. 58), obwohl diese im hebr. Sprachbewusstsein mit der restrictiven ineinander fliesst. וְזֶה hat *Rebia mugrasch* statt Gross-*Schalscheleth*[1] und מְקוֹם hat in correkten Texten *Legarme*, worauf dann לֹא־יָדַע mit *Illuj* auf der vorletzten Sylbe zu folgen hat. Zu dem relativischen לֹא־יָדַע אֵל ohne אֲשֶׁר vgl. z. B. 29, 16 und über diese Art des *st. constr.* Ges. §. 116, 3. Der letzte Vers ist wie ein Fingerzeig der v. 20 Genannten auf das Strafexempel der fluchbetroffenen „umgestürzten" Wohnstätte.

Diese zweite Rede Bildads beginnt wie die erste (8, 2) mit dem Vorwurf endlosen Wortemachens, aber sie endet nicht wie die erste (8, 22). Die erste schloss mit den Worten: „Deine Hasser werden ankleiden Schaam und das Zelt der Frevler ist dahin"; die zweite ist nur Ausführung der zweiten Hälfte dieses Schlussworts, ohne dass irgend wo der Ton der Verheissung, welcher dort noch die Drohung umschliesst, wieder angeschlagen wird.

Es zeigt sich auch an dieser Rede, dass die Freunde, um es mit Worten der Alten auszudrücken, nichts von evangelischem, sondern nur von gesetzlichem Leiden und ebenso nur von gesetzlicher, nichts von evangelischer Gerechtigkeit wissen. Denn die Gerechtigkeit, deren sich Iob rühmt, ist nicht die Gerechtigkeit einzelner gesetzlicher Werke, sondern eines nach Gottes Willen gerichteten, aus Glauben oder (wie das A. T. gewöhnlich sagt) aus Vertrauen auf Gottes Gnade hervorgehenden Verhaltens, dessen Schwächen Vergebung finden, weil sie durch die Grundgesinnung des Menschen und die Grundrichtung seines Thuns übertragen werden. Mit jener äusserlichen Ansicht von menschlicher Gerechtigkeit hängt es eng zusammen, dass dem Bildad der Satz „Leiden ist die Folge menschlicher Ungerechtigkeit" als die Formel eines unverbrüchlichen Gesetzes der sittlichen Weltordnung gilt. Man kann so nur urtheilen, wenn man wie menschliche Gerechtigkeit so menschliches Geschick aus rein gesetzlichem Gesichtspunkte ansieht. Der Mensch, sobald man sich ihn im Glauben und ebendeshalb unter der Gnade stehend denkt, steht nicht mehr unter jenem vermeintlich ausschliesslichen Grundgesetze gött-

1) s. Psalter 2, 503 und vgl. Davidson, *Outlines of Hebrew Accentuation* (1861) p. 92 *not.*

lichen Handelns. Brentius hat ganz Recht wenn er bemerkt, dass die Sentenz des Gesetzes allerdings eine Abänderung erleide um der Frommen willen, die das Wort der Verheissung haben. Bildad weiss nichts von dem Werthe und der Macht, welche der Mensch durch ein gottseliges Gemüth erlangt. Durch den Glauben ist er dem Bereiche der nach dem Gesetz der Werke vergeltenden Gerechtigkeit Gottes entnommen, und vor der Macht des Glaubens rücken allerdings auch Felsen von ihrer Stelle.

Bildad ergeht sich dann in einer weitläufigen Schilderung des gänzlichen Untergangs, in welchen der Frevler, nachdem er unter Schreckbildern seines Gewissens zeither wie über Fallstricke hinging, endlich unter qualvoller Krankheit versinkt. Die Schilderung ist schauerlich grell, feierlich, pathetisch, wie es dem gestrengen Bussprediger mit stolzer Amtsmiene und pharisäischem Selbstgefühl zukommt; nichtsdestoweniger ist sie schön und, an sich betrachtet, auch wahr — ein Meisterstück der dichterisch idealisirenden und die Wahrheit dramatisch vertheilenden Kunst des Dichters. Unwahr wird die Rede nur durch die Verwendung der vorgetragenen Wahrheit, und auch diese Unwahrheit hat der Dichter in ihr zur feinsten Darstellung gebracht. Denn in der Absicht, Iob zu schrecken, flicht Bildad seiner Schilderung deutliche Beziehungen auf Iobs Leidensgeschick ein, weiss diese aber doch auch unter dem reichen Faltenwurf mannigfaltiger Bilder zu verstecken. Der Erstgeborne des Todes, der den Frevler dem Tode selbst, dem Könige der Schrecken, überliefert, indem er die Glieder des Frevlers frisst, ist die den Körper langsam zerstörende arabische Lepra. Der Schwefel deutet auf das Feuer Gottes, welches, vom Himmel herabgefallen, einen Theil der Heerden und Knechte Iobs verzehrt hat; das Welken des Gezweigs auf den Tod der Kinder Iobs, die er selbst wie eine verdorrende, bald auch abgestorbene Wurzel überlebt hat. Iob ist der Frevler der mit Habe, Kindern, Namen und allem was er besass, ein Strafexempel für nahe und ferne Nachwelt, zu Grunde geht.

Aber in Wirklichkeit ist Iob nicht ein Straf- sondern ein Trostexempel für die Nachwelt und was diese zu erzählen hat ist nicht Iobs Untergang, sondern seine wunderbare Errettung Ps. 22, 31 f. Er ist kein עַוָּל, sondern ein Gerechter; kein לֹא יָדַע־אֵל, sondern er kennt Gott besser als die Freunde, obwohl er mit ihm rechtet und diese ihn vertheidigen. Es geht ihm wie dem Gerechten, welcher Ps. 69, 21 klagt: „Schmähung hat mein Herz gebrochen und ich siechte hin, ich hoffte auf Beileid, doch vergebens, auf Tröster und fand keine“ und Ps. 38, 12 (vgl. 31, 12. 55, 13—15. 69, 9. 88, 9. 19): „meine Lieben und meine Freunde weichen zurück vor meiner Plage und meine Verwandten stehen von ferne.“ Nicht ohne tiefe Absicht lässt der Dichter Iob von Bildad im Plural angeredet werden. Die Anrede, bemerkt Hirzel, ist zunächst an Iob allein gerichtet, doch so dass was Bildad sagt auch den Gleichgesinnten Iobs, also einer ganzen Gegenparthei gesagt sein soll. Wer sind diese Gleichgesinnten? Hirzel verweist mit Recht auf 17, 8 f. Iob repräsentirt die leidenden und verkannten Gerechten, mit andern Worten: die Gemeinde, deren Herrlichkeit unter einer Jammergestalt verborgen ist. Man erinnert sich

dabei dass auch im 2. Theil Jes. von dem עבד יהוה bald in der Einzahl bald in der Mehrzahl die Rede ist, indem dieser Begriff in wundersamer Systole und Diastole bald den Einen Knecht Jehova's, bald die Gemeinde der Knechte Jehova's bezeichnet, die an jenem Einen ihr Haupt hat. Wir haben daran wieder eine Spur, dass der Dichter eine Geschichte von universaler Bedeutung erzählt und dass er, obwohl Iob keine blose Personification ist, doch in ihm eine heilsgeschichtliche Idee zur Anschauung gebracht hat, welcher die Alten auf der Spur waren, wenn sie in ihrer Weise sagten, dass man in Iob das Bild Christi und die Figur seiner Gemeinde schaue. *Christi personam figuraliter gessit*, sagt Beda. Und Gregor, nachdem er auseinandergesetzt hat, dass im A. T. kein Gerechter sei, der nicht typisch auf Christum deute: *Beatus Iob venturi cum suo corpore typum redemtoris insinuat.*

Die zweite Antwort Iobs c. XIX.

Schema: 10. 10. 10. 10. 10. 10.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 **Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele**
Und werdet zermalmen mich mit Worten?
3 **Schon zehnmal ists dass ihr mich schmähet;**
Ohne euch zu schämen erregt ihr mir Staunen.
4 **Und hab' ich auch wirklich mich verfehlet,**
So haftet an mir doch mein Verfehlen.
5 **Wollt ihr wirklich gegen mich grossthun**
Und mir herbeweisen meine Schande:
6 **So wisst denn, dass Eloah mir Unrecht gethan**
Und mit seinem Netze mich rings umkreist hält.

Dieser Streit ist für Iob eine Seelenmarter; schon an sich äusserlich wie innerlich unsägliche Qualen erduldend und noch dazu von den Drei mit vereinten Kräften auf die Folter gespannt, beginnt er seine Antwort mit einem wohlberechtigten *quousque tandem*. תֹּגְיוּן (Norzi: תּוֹגְיוּן) ist *fut. energicum* von הוֹגָה (יָגָה) mit beibehaltenem dritten Radical Ges. §. 75 Anm. 16. Und in וּתְדַכְּאוּנַנִי (Norzi: וּתְדַכְּאוּנְנִי mit ruhendem *Aleph*) ist das Suff. an das *ûn* des *fut. energ.* angehängt Ges. §. 60 Anm. 3; der Bindevokal ist *a* und das Suff. lautet ohne Epenthese *ani*, nicht *anni* oder *an*e*ni* Ges. §. 58, 4. In v. 3 begründet Iob sein Wie lange. Zehnmal ist nicht rechnerisch zu nehmen (Saad.), sondern es ist runde Zahl; Zehn ist von wegen der menschlichen Fingerzahl die Zahl des menschlich Möglichen und von wegen ihrer Stellung am Ende der Zahlenreihe (im dekadischen System) die Zahl des Vollendeten (s. Genesis S. 640 f.), wie denn auch wirklich nicht allein das sanskr. *daçan* auf den Wurzelbegriff „fassen, umfassen", sondern auch das sem. עשר auf den Wurzelbegriff „binden, sammeln" (verw. קָשַׁר) zurückgeht. Sie haben schon im Schänden (Verunehren) das Mögliche erschöpft, das Aeusserste geleistet. Renan gemäss dem hebr. Ausdruck: *Voilà* (זֶה wie z. B. Gen. 27, 36) *la dixième fois que vous m'insultez*. Das ἅπ. γεγρ. תַּהְכְּרוּ wird vom Trg. mit תַּכִּיר (von Personansehn = Parteilichkeit), vom Syr. mit כְּרָא (schmerzen, von *crève-*

capur), von Raschi und Parchon mit נִכֵּר (verkennen) oder הִתְנַכֵּר (sich fremd stellen), von Saadia (s. Ewalds Beitr. S. 99) mit עָכַר (trüben, betrüben[1]) combinirt, indess vergleicht dieser schon das arab. هكر *stupere* (welches er aber irrthümlich als nur lautlich verschieden von قهر vergewaltigen, unterdrücken ansieht), und Abulwalid (s. Rödiger im *thes.* p. 84 des Ergänzungshefts) erklärt geradezu تهكرون منى ihr staunt mich an, indem er zugleich als möglich hinstellt, dass הכר = كهر unwirsch, beleidigend behandeln sei (was nur eine lautliche Nuance von قهر ist[2] und also auf Saadia's Erklärung zurückführt). David Kimchi erklärt nach Abulwalid תתמהו לי, bemerkt aber zugleich dass sein Vater Jos. Kimchi nach dem arab. הכר, welches auch „Unverschämtheit" bed., תעיזו פניכם לי erkläre. Da mit هكر sich die Vorstellung finstren wilden Anblickens verbindet, so hat er dabei ohne Zweifel dieses Verbum im Sinne, nicht das von Ew. (welcher „ihr seid fühllos gegen mich" übers.) verglichene und bes. von Kornwucher übliche حكر unbillig behandeln (woran sich auch bei LXX ἐπίκεισθέ μοι und Hier. *opprimentes* denken lässt), welches als Intrans. störrisch auf etwas bestehen, rechthaberisch s. bed. Hienach gibt auch Ges., *thes.* a. a. O. p. 84, zu bedenken, ob nicht viell. geradezu תַּהְכְּרוּ zu lesen sei. Aber die Vergleichung von هكر ist jedenfalls sicherer und gibt einen vollkommen befriedigenden Sinn, nur darf man תַּהְכְּרוּ nicht als *fut. Kal* (wie יַהְלֹם Ps. 74, 6 nach dem gangbaren Texte) ansehen, sondern als *fut. Hi.* für תַּהְכִּירוּ nach Ges. §. 53 Anm. 4. 5., wonach schon Schultens: *quod me ad stuporem redigatis.* Die Verbindung der zwei Verba 3ᵇ ist nach Ges. §. 142, 3ᵃ zu beurtheilen: schamlos setzt ihr mich (durch die Zuversichtlichkeit eurer Anklagen) in Staunen. Daran dass es תהכרו־לי statt תהכרוני heisst darf man sich nicht stossen; diese Bez. des Obj. durch לְ, welche im Arab. beim Inf. und Part. zur Regel geworden ist (wonach es z. B. hier *muhkerina li* heissen müsste) und im Aram. noch weiter um sich gegriffen hat, ist auch im Hebr. nicht selten (z. B. Jes. 53, 11. Ps. 116, 16. 129, 3 und 2 Chr. 32, 17 חָרֵף לְ, wonach Olsh. an u. St. תחרפו־לי zu lesen vorschlägt). In v. 4 kommt viel auf die richtige Erkenntniss der Satzgliederung an. Die z. B. von Olsh. gewonnene Auffassung beider Vershälften als selbstständiger Sätze: „ja allerdings habe ich gefehlt, bin mir beständig meines Fehlens bewusst" legt Iob ein Bekenntniss in den Mund, welches hier weder schon reif noch statthaft ist. Mit Recht fassen Hirz. Hahn Schlottm. 4ᵃ als hypothetischen Vordersatz (vgl. 7, 20. 11, 18): und hab' ich auch wirklich mich verfehlt (אַף־אָמְנָם wie 34, 12 ja wirklich, Gen. 18, 13 sollt' ich auch wirklich), so verbleibt bei mir meine Verfehlung d. h. so werde ich sie zu büssen haben, ohne dass ihr

---

1) Reiske erklärt nach dem arab. عكر *denso et turbido agmine cum impetu ruitis in me.*

2) In *Sur.* 93, 9 (vergewaltige nicht die Waise) findet sich neben تقهر auch die LA. تكهر.

deshalb Gott in sein Amt zu greifen und mich lieblos zu behandeln ein Recht habt, oder was dem אִתִּי תָּלִין noch besser entspricht: so bleibt doch bei mir das Vergehen, ohne auf einen Andern überzugehen d. i. ohne verführerisch oder nachtheilig auf euch oder Andere einzuwirken. In gleichem Verh. steht v. 6 zu v. 5. Hirz. Ew. Hahn fassen v. 6 als zweigliederige Frage: „oder wollt ihr wirklich gegen mich grossthun und mir andemonstriren meine Schande?" Schlottm. dagegen fasst אִם bedingend und beginnt mit 5ᵇ den Nachsatz: wenn ihr wirklich stolz auf mich herabblicken wollt, so liegt es euch wenigstens ob, die Schmach, die ihr mir anhängt, mit guten Gründen mir nachzuweisen." Aber bei beiden Auffassungen, am meisten bei letzterer, steht v. 6 abrupt. Schon אָמְנָם (ausser hier noch dreimal so geschrieben) lässt in v. 5 den Bedingungsvordersatz (vgl. 9, 24. 24, 25) des nachdrücklichen *γνῶτε οὖν* (*δή*) erkennen: wenn ihr wirklich wider mich grossthut (s. Ps. 55, 13 f. vgl. 35, 26. 38, 17) und beweist über mich d. i. in einer (wie ihr meint) mich schlagenden Weise meine Schande d. i. die Sünde die mich schändet (nicht: das Recht der Schande, die um der Sünde willen mich getroffen, wogegen der Nachsatz), also: wenn ihr wirklich dies zu thun fortfahret (was die *futt.* besagen): so wisset denn etc. Wenn sie wirklich darauf bestehen, dass er um schimpflicher Sünden willen leide, so tritt er ihnen auf Grund dieser Voraussetzung mit der Behauptung entgegen, dass Gott ihm Unrecht gethan (עִוְּתָנִי kurz für עִוֵּת מִשְׁפָּטִי 8, 3. 34, 12 wie Thren. 3, 36) und über ihn sammt seinem Recht und seiner Freiheit sein Netz (מְצוּדוֹ mit verdunkeltem Umlaut des מָצוֹד von צוּד spähen, jagen) geworfen hat, so dass er freilich der Strafe Stand halten muss. Mit andern Worten: ist sein Leiden wirklich nicht anders denn als Sündenstrafe zu begreifen, wie sie ihm lieblos und sittenrichterlich einreden wollen, so drängt dies sein dagegen sich empörendes Selbstbewusstsein zu der Consequenz hin, die er ihnen hier als eine von ihnen provocirte ins Gesicht schleudert.

7 **Sieh ich rufe Gewaltthat und finde nicht Erhörung,**
Ich schrei' um Hülf' und nirgends Recht.
8 **Meinen Pfad hat er umzäunt, unüberschreitbar**
Und auf meinem Steige Finsterniss lagerte er.
9 **Meine Ehre hat er mir ausgezogen**
Und weggethan die Krone meines Hauptes.
10 **Er riss mich nieder ringsum, da verging ich**
Und hob aus wie einen Baum meine Hoffnung.
11 **Er liess lodern wider mich seinen Zorn**
Und erachtete mich gleich seinen Widersachern.

Er ruft laut חָמָס (dies das accusativisch oder auch interjektionell gedachte Gerufene, s. zu Hab. 1, 2) d. h. dass ihm widerrechtliche Gewalt angethan werde, findet aber weder bei Gott noch bei Menschen ein zustimmiges und hülfwilliges Echo; er schreit um Hülfe (was שַׁוֵּעַ, viell. im Sprachbewusstsein sich mit יִשַּׁע سعة von ישע وسع vermischend, zu bed. pflegt), ohne dass ihm Recht, näml. das Recht unparteiischer Untersuchung und Urtheilsprechung erreichbar ist. Er ist wie ein auf einen engen Raum confinirter Gefangener (vgl. 3, 23. 13, 27) und findet nirgends einen Ausweg, da Finsterniss auf ihm, so weit er sich noch bewegen

kann, gelagert ist. Man erinnert sich dabei an Thren. 3, 7—9., wie überhaupt diese Rede Iobs in unzufälligem Wechselverhältniss zu den jerem. Klageliedern steht. Auch die „Krone meines Hauptes“ hat dort an Thren. 5, 16 ihre Parallele; es ist das gemeint, was Iobs höchster Schmuck und kostbarstes Kleinod war. Nach 29, 14 waren צדק und משפט sein Talar und Turban. Dieses Ehrenkleid hat Gott ihm ausgezogen, diesen über Königskronen erhabenen Schmuck ihm weggenommen, indem näml. sein Leiden ihn als Verbrecher hinstellt und dem Schimpf seiner Umgebung preisgibt. Niederriss ihn Gott ringsum (*destruxit*), wie ein Haus, welches von allen Seiten abgebrochen wird, und hob aus gleich einem Baume seine Hoffnung; הִסִּיעַ bed. an sich nicht ausrotten (ausroden), sondern nur ausheben (4, 21 vom Zeltseil und mit ihm dem Zeltpflock), von der Pflanze: sie dem Boden entheben, in dem sie aufgewachsen ist, sei es um sie anderswohin zu versetzen wie Ps. 80, 9 oder wie hier um sie zu beseitigen. Seiner Hoffnung wurde der Grund und Boden entzogen, so dass ihr Grün wie das eines entwurzelten Baumes hinwelkte. Das *fut. consec.* ist hier zu übers.: da ging ich hin (anders als 14, 20: und infolge dessen geht er hin); er ist schon jetzt ein Hingegangener, sein Dasein ist nur noch ein Schatten des Lebens. Gott hat seinen Zorn wider ihn entbrennen gemacht (*fut. Hi. apoc.* וַיַּחַר) und ihn in Verhältniss zu sich geachtet gleich seinen Widersachern, also wie deren einen. Vielleicht aber ist der Ausdruck gegen 13, 24 hier absichtlich gesteigert: er, der Eine, gilt Gotte gleich dem Heere seiner Gegner, er behandelt ihn als ob alle Gottesfeindschaft sich in ihm concentrirt hätte.

12 **Allzusammen kamen seine Kriegsschaaren**
Und warfen auf wider mich ihre Strasse,
Und schlugen Lager auf rings um mein Gezelt.
13 **Meine Brüder hat er von mir fernweg gethan**
Und meine Vertrauten sind ganz entfremdet mir.
14 **Es bleiben aus meine Verwandten**
Und meine Gefreunde haben mein vergessen.
15 **Meine Hausgenossen und meine Mägde,**
Für einen Fremden achten sie mich,
Ein Stockfremder bin ich worden in ihren Augen.

Es mag befremden, dass wir v. 12 nicht zur vorigen Strophe oder Versgruppe ziehen, aber zwischen den unverkennbaren Strophenanfängen v. 7 und 21 liegen 30 *στίχοι*, welche bei der auch übrigens (sonderbar zufällig mit der Hervorhebung der Zehnzahl 3[b] zusammentreffend) dekastichischen Anlage dieser Rede in drei Dekastiche zerlegt sein wollen und sich auch ohne dass man Zusammengehöriges auseinanderreisst so zerlegen lassen. Während Iob v. 12 in Anschluss an v. 11 den Anlauf des Zornes schildert, den er als ob er Gottes Feind wäre, zu bestehn hat, kommt er in v. 13 ff. auf die v. 9 beklagte Entwürdigung zurück. In v. 12 vergleicht er sich einer (etwa wegen Empörung) belagerten Stadt. Gottes גְּדוּדִים (nicht: Streifschaaren, wie Dietr. erklärt, sondern: Schaaren, näml. Kriegsschaaren, Synom. von צבא 10, 17 vgl. 25, 3. 29, 25., von √ גד gatten, verbinden, also eig. das Geschaarte, der Haufe, s. Fürsts HW.) sind die wider ihn zu vereintem Angriff (יַחַד) entsendeten Schaaren äusserer und

innerer Leiden. Die Aufschüttung einer Strasse, näml. mittelst Zuschüttung der Wallgräben, geschieht zu dem Zwecke, die belagerte Stadt wirksamer mit Mauerbrechern (16,14) und Wurfgeschossen angreifen und dann erstürmen zu können, s. über diese Aufführung von Angriffswällen (*approches*), sonst שָׁפַךְ סֹלְלָה genannt, Keils Archäologie §. 159. Eine Folge dieses Belagerungsstandes, in den ihn Gottes Zorn versetzt hat, ist dies, dass man ihn wie einen Gottgeschlagenen flieht und verachtet: weder Liebe und Treue noch Gehorsam und Anhänglichkeit begegnet ihm von irgend einer Seite. Was er 17,6 gesagt, dass er zum Sprüchwort und Scheusal (Speisal) geworden, das legt er hier auseinander. אַחַי im weiteren Sinne von Verwandten zu verstehen ist kein Grund vorhanden, es sind Brüder gemeint wie Ps. 69,9. Die Verwandten nennt er קְרוֹבַי wie Ps. 38,12. יְדֻעַי sind (gemäss dem prägnanten biblischen Gebrauch dieses Wortes im Sinne von *nosse cum affectu et effectu*) die ihn intim Kennenden (mit objectivem Suff. wie Ps. 87,4) und מְיֻדָּעַי wie Ps. 31,12 u. ö. die ihm intim Bekannten, beides also sogen. Herzens- oder Busenfreunde. גָּרֵי בֵיתִי übers. Hier. gut *inquilini domus meae;* es sind im Unterschied von den durch Geburt zu dem engeren und weiteren Kreis der Familie Gehörigen solche Personen gemeint, welche in diesen Kreis als Hausgenossen, als In- oder Hintersassen aufgenommen sind (vgl. Ex. 3,22 und arab. جار Genosse, Schutzverwandter, Nachbar), hier insbes. das Hausgesinde. Das V. תַּחְשְׁבֻנִי (Ges. §. 60) ist zu dem nächstgelegenen weiblichen Subjectsbegriff construirt. Diese Leute, die ihm die Aufnahme in sein Haus verdanken, betrachten ihn wie einen der nicht hineingehört (זָר), er gilt ihnen als ein ganz und gar fernstehender Fremder (נָכְרִי), wie ein auswärtiger Eindringling.

16 **Meinem Knechte ruf' ich und er antwortet nicht,**
Mit meinem Munde muss ich ihn anflehn.
17 **Mein Odem ist widrig meinem Weibe**
Und mein Stank den Kindern gleichen Mutterleibes.
18 **Selbst Buben thun verächtlich gegen mich;**
Will ich aufstehn, bereden sie mich.
19 **Es haben Abscheu vor mir meine trautesten Freunde,**
Und die ich liebte haben sich wider mich gekehrt.
20 **An meiner Haut und meinem Fleische klebt mein Gebein,**
Und entkommen bin ich nur mit meiner Zahnhaut.

Sein Knecht, der ihm sonst alles an den Augen absah und seines Winkes gewärtig war, eilt jetzt auf seinen Ruf nicht allein nicht herbei, sondern antwortet gar nicht; es ist im Unterschied von גרי ביתי v. 15 derjenige der heimbürtigen Sklaven (s. zu Gen. 14,14[1]) gemeint, welcher Iob so nahe stand wie Eliezer dem Abraham. Verlangt er, sein jetzt so hülfsbedürftiger Herr, nach einer Dienstleistung, so muss er (*fut.* mit dem Sinne des Müssens wie z. B. 15,30^{b}. 17,2) zu ihm flehen mit seinem Munde; הִתְחַנֵּן sich Jemandes חֵן erbitten (s. oben S. 137), also flehen *sup-*

1) Die innerhalb des Stammes selbst geborenen (schwarzen) Sklaven gelten noch heutiges Tages durch ihre Anhänglichkeit und Tapferkeit als die Stützen des Stammes und heissen als die im Interesse desselben ihr Leben Hinopfernden *fadâwîje*. Als ein solcher ילִיד בית ist der Leibsklave Iobs gedacht.

plicare, und בְּמוֹ־פִי hier (wie Ps. 89, 2. 109, 30) zu deutlicherem Ausdruck des Lauten und Geflissentlichen (nicht wie 16, 5 im Gegens. zu dem von Herzen Gehenden). In 17[a] bed. רוּחִי weder mein Unmuth (Hirz.) noch mein Geist = ich (Umbr. Hahn mit Syr.), denn רוח im Sinne zornigen Unmuths (wie 15, 13) passt nicht recht zum Präd. und روحى in der Bed. *ipse* sagt man zwar im Arabischen, wo روح (viell. unter Einfluss des philosophischen Sprachgebrauchs) die animalische Seele bed. (Psychol. S. 154), nicht aber im Hebr., wo in diesem Sinne נפשׁי stereotyp ist. Bedenkt man dass die Elephantiasis, obwohl ihr eigentliches pathognomisches Symptom in riesenmässiger Hypertrophie des Zellengewebes einzelner bestimmter Körpertheile besteht, doch leicht, wenn die Bronchien in Mitleidenschaft gezogen werden oder wenn (was noch näher liegt) Blutsepsis mit scorbutischer Geschwürbildung im Munde hinzutritt, schweren (7, 15) und stinkenden Athem in ihrem Gefolge hat, wie sich mit ihr auch stinkende Hautausdünstung und der Ausfluss einer stinkenden Jauche aus den abfaulenden Gliedern verbindet (s. das Zeugniss arabischer Aerzte bei Stickel S. 169 f.), so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Hier., indem er *halitum meum exhorruit uxor mea* übers., das Richtige getroffen hat. רוחי ist wie 17, 1 gemeint, und זָרָה von einem bes. V. זיר abzuleiten ist unnöthig, obwohl im Arab. die im Hebr. זור vereinigten Begriffe *deflectere* und *abhorrere* (sich abkehren vor Ekel oder Schauder) auf زار *med. Wau* und ذار *med. Je* vertheilt sind (s. Fürsts HW.). In v. 17 ist vor allem die Bed. von חַנּוֹתִי fraglich. חַנּוֹת ist Ps. 77, 10., wie שַׁמּוֹת Ez. 36, 3., ein nach Art der Vv. לה gebildeter Infinitiv von חָנַן. Ges. und Olsh. ziehen es zwar vor, diese Formen als Plurale von Substantiven (חַנָּה, שַׁמָּה) zu betrachten, aber die betreffenden Stellen fordern, syntaktisch und logisch angesehen, Infinitive. Was die Accentuation anlangt, nach welcher וחנותי durch *Rebia mugrasch* auf *ultima* betont ist, so entscheidet diese nicht nothwendig dafür, dass es Infin. sei, da sich in der 1 *praet.* סַבֹּתִי, welche regelrecht den Ton auf *penultima* hat, auch zuweilen (abgesehen vom *perf. consec.*) die *ultima* betont findet (s. darüber zu Ps. 17, 3 und Ew. §. 197[a]), wie auch סַבּוּ, קֻמָּה, קוּמִי beiderlei Betonung zulassen[1]. Ist וחנותי Infin., so ist der Satz ein Nominal- oder ein durch das *v. fin.* זָרָה zu ergänzender Verbalsatz; ist es 1 *praet.*, so haben wir einen Verbalsatz. Welche

1) Die Ultima-Betonung der Form סַבּוֹתִי ist regelmässig, wenn das *Waw. conv. praet. in fut.* hinzu tritt, wie Ex. 33, 19. 22. 2 K. 19, 34. Jes. 65, 7. Ez. 20, 38. Mal 2, 2. Ps. 89, 24). Ausserdem hat regelmässig Penultima den Ton z. B. Jos. 5, 9. 1 S. 12, 3. 22, 22. Jer. 4, 28. Ps. 35, 14. 38, 7. Iob 40, 4. Koh. 2, 20. Ausnahmen aber finden sich Dt. 32, 41 (שׁנותי), Jes. 44, 16 (חמותי), Ps. 17, 3 (זמתי), 92, 11 (בלתי), 116, 6 (דלותי). Vielleicht soll die Ultima-Betonung in diesen Ausnahmsfällen die mit der Endsylbe תי leicht zusammenschmelzende undeutliche Aussprache des folgenden Anlauts ב, ו oder auch ד verhüten; jedenfalls liegt der Grund im Vortrag oder im Rhythmus (s. zu Ps. 116, 6 und vgl. den Rückgang des Tones in dem *infin.* חלותי Ps. 77, 11). Im Hinblick auf jene noch nicht aufgehellten Ausnahmsfälle wird חנותי an u. St. je nach inneren Gründen entweder als *infin.* oder als 1 *praet.* angesehen werden dürfen. Die Ultima-Betonung lässt das Wort dem nächsten Eindrucke nach als *infin.* erscheinen, wogegen in Beihalt des auf *penult.* und also als 3 *praet.* betonten זרה auch וחנותי als *praet.* gelten zu sollen scheint. Die Accentuation also lässt im Ungewissen.

von diesen formell und syntaktisch möglichen Auffassungen die richtige sei, wird sich sachlich und nach dem Zus. entscheiden müssen. Die Uebers.: „ich flehe (stöhne) zu den Söhnen meines Leibes“ gibt keinen zusammenhangsgemässen Ged., wie er sich bei infinitivischer Fassung: und mein Flehen (ist widerwärtig) etc. ergeben würde, aber die Bed. flehen gewinnt חָנַן im *Hithpa.* auf dem oben angegebenen Wege; diese von Hofm. (Schriftbew. 2,2,612) dem *Kal* zugesprochene Bed. ist wenigstens dem Derivat חֵן nicht zu entnehmen, eher liesse sie sich aus נֵחַנְתְּ Jer. 22,23 folgern, welches ein *Ni.* wie נִחַם, נֶאֱנַח von חָנַן zu sein scheint, aber auch aus נֵחַנְתְּ = נֶאֱנַחְתְּ mittelst Lautversetzung entstanden sein könnte (s. Hitz.), jedenfalls könnte man a. u. St. das von Lauten und Regungen der Sehnsucht und des Mitgefühls übliche حنّ oder auch das in der Bed. flennen oder greinen vorkommende خنّ *fut. i* (mit dem infin. Nomen *chanîn*) vergleichen und übers.: mein Flehen, Stöhnen, Flennen ist widrig oder: ergeht etc. Da aber die X. Form des arab. خنّ (*istachanna*) Stank verbreiten bed. (insbes. von dem stinkenden Bodensatze eines eingetrockneten Brunnens) und ausserdem die Wurzelbed. *foetere* für חן (vgl. צָחַן) durch das syr. *chanino* (z. B. *meschcho chanino* ranziges Oel) verbürgt ist, so kann man auch übers.: „und mein Stinken ist widrig“ oder: „ich stinke den Kindern meines Leibes“ (Rosenm. Ew. Hahn Schlottm.), und diese Uebersetzung ist nicht allein in einem an Fremddialectischem so reichen Buche unbedenklich, sondern ergibt auch einen so eng als möglich an 17ª sich anschliessenden Ged. Weiter steht nun aber zur Frage, wer mit לִבְנֵי בִטְנִי gemeint ist. Etwa seine Kinder? Aber diese sind ja laut des Prologes umgekommen. Sollen wir mit Eichhorn u. Olsh. annehmen, dass der Dichter im Feuer der Rede vergesse was er im Prolog berichtet hat? Erwägen wir, dass dieser Dichter sich innerhalb seines umfänglichen Geisteswerks keinen Anachronismus und keine der ausserisraelitischen Scene widersprechende Beziehung auf Israelitisches entschlüpfen lässt, so ist eine solche Selbstvergessenheit sehr unwahrscheinlich, und nehmen wir hinzu, dass er die Freunde öfter auf den Untergang der Kinder Iobs anspielen lässt wie 8, 4. 15, 30. 18, 16., so wird sie vollends undenkbar. Deshalb hat Schröring folg. Erklärung vorgeschlagen: „Meine Seele [ein Quidproquo, dessen sich auch Hahn schuldig macht] ist fremd meinem Weibe, zu den Söhnen meines Leibes dringt nicht einmal mein Flehen, kann ihr Ohr nicht erreichen, da sie schon längst in Scheôl sind.“ Aber er findet selber diese Erkl. sehr gewagt und unsicher, und in der That ist es unwahrsch., dass in dem Abschnitte v. 13—19., wo Iob über die Zurücksetzung klagt, die er jetzt in seiner Umgebung erfahre, בני בטני die einzigen Todten unter den Lebendigen seien, in welchem Falle man übrigens besser nach dem Arab. „mein Sehnen geht oder: ich sehne mich nach den Kindern meines Leibes“ übers. würde. Eher liesse sich an Enkel denken (Hirz. Ew. Hlgst. Hahn), aber dass der Dichter, nachdem er alle Kinder Iobs hat umkommen lassen, sich noch Enkel desselben am Leben erhalten vorstelle, deren Erwähnung sich

wenigstens im Epilog erwarten liesse, ist nicht eben wahrsch. Noch Andere (Rosenm. Justi Gleiss) denken nach dem Vorgange der LXX (*υἱοὶ παλλακίδων μου*) an Söhne von Nebenfrauen (Sklavinnen), jedoch wo fände sich eine Spur davon dass der Dichter sich seinen Helden, der auch ein Muster der Keuschheit und Enthaltsamkeit ist (31, 1), als Polygamen gedacht habe? — Aber muss denn בני בטני durchaus leibliche Söhne oder Enkel bed.? Zwar heissen die Kinder im Verh. zum Vater öfter פרי בטנו (z. B. Dt. 7, 13) und dieser selbst kann sie פרי בטני nennen (Mi. 6, 7), aber בטן ist in dieser Beziehung nicht der Leib des Vaters, sondern der Mutterleib, aus welchem, hineingezeugt von ihm, die Kinder entsprossen sind. Deshalb kommt „Sohn meines Leibes“ sonst nur, näml. Spr. 31, 2., in mütterlichem Munde vor. Im Munde Iobs selbst (da wo vom Entstehungsanfang des Menschen die Rede ist) bed. בטני nicht Iobs Leib, sondern der Leib der ihn empfing (s. 3, 10), und so ist es also nicht blos möglich, sondern es liegt sogar nahe, בני בטני mit Stuhlm. Ges. Umbr. Schlottm. von Söhnen seines Mutterleibes d. i. ebendessen der ihn geboren, also wie בני אִמִּי Ps. 69, 9 von leiblichen Geschwistern (Brüdern und Schwestern *sorores uterinae*) zu verstehen, in welchem Sinne wir, וחנותי dem nächsten Eindrucke der Betonung nach als Infin. ansehend, übers.: „und mein Stinken ist widrig (ergänze זרה) meines Mutterleibes Kindern“. Möglich auch, dass בני בטני, wie diese Worte von Symm. (*υἱοὺς παιδῶν μου* meine Sklavenkinder) gefasst zu werden scheinen und wie sie mit Vergleichung des arab. بطن in der Bed. Geschlecht, Unterabtheilung (in der Abstufung nach unten die dritte) eines grösseren Stammes von Kosegarten gefasst werden, die mit ihm zu Einem Mutterschoosse, also zu gleicher Sippe Gehörigen in weiterem Umfang bez., obschon die Nennung der בני בטני neben אשתי dieser Erweiterung des Begriffs über die Geschwister hinaus nicht günstig ist. Jedenfalls erweitert sich der Gesichtskreis in v. 18, wo עֲוִילִים nicht Iobs Enkelkinder (Hahn) sind, sondern Kinder von Familien- oder Stammgenossen; עֲוִיל (s. zu 16, 11) heisst der Knabe und insbes. (viell. wegen des Anklangs an מְעַוֵּל und עַוָּל) der freche übermüthige muthwillige Bube (Junge). Selbst solche lassen ihn ihre Verachtung fühlen und wenn er sich mühsam und unter Schmerzen, welche seine Geberde verziehen, zu erheben sucht (אָקוּמָה LXX *ὅταν ἀναστῶ*, hypothetischer Cohortativ wie 11, 17. 16, 6), machen sie ihn zum Stichblatt höhnischer Reden (דִּבֶּר בְּ wie Ps. 50, 20). מְתֵי סוֹדִי v. 19 nennt er Männer denen er sein Geheimstes vertraute; סוֹד (s. zu Ps. 25, 14) bed. entw. mit noch flüssigem Verbalbegriff geheime Besprechung (arab. *sâwada*, dritte Form von *sâda*, sich dicht andrängen, insbes. wie *sârra* insgeheim mit jem. sprechen) oder das Festgemachte d. i. Undurchdringliche, also das Geheimniss (von *sâda* dicht, fest, gedrungen s. oder machen, wurzelverw. יָסַד *wasada*, sinnverw. *sirr* Geheimniss von *sarra*, שָׁרַר, welches gleichfalls fest machen bed.). Solche die er sein Geheimstes wissen liess (vgl. Ps. 55, 13—15) haben jetzt Abscheu vor ihm und die, so (זֶה wie 15, 17) er liebgewonnen und denen er Liebe bewiesen — er sagt dies im Hinblick auf die Drei — haben sich gegen ihn gewendet. Sie erzeigten ihm Liebe und Ehre, als er noch in der Fülle des Glücks und Wohlseins ihnen gegenüberstand, aber mit

ihm in seiner jetzigen Jammergestalt haben sie nicht einmal Mitleid.[1] An seiner Haut und an seinem Fleische klebt (דָּבְקָה *Aq.* ἐκολλήθη, LXX falsch ἐσάπησαν d. i. רקבה) sein Gebein d. i. man fühlt und sieht durch die Haut und das noch wenige Fleisch hindurch die Knochen, er ist fast zum Skelett (s. 7, 15) abgemagert, was kein Widerspruch mit dem nächsten charakteristischen Symptom der *lepra nodosa* ist, denn bei Hypertrophie einzelner Gebilde kann die Abmagerung des übrigen Körpers einen ausserordentlich hohen Grad erreichen. Ja er kann von sich sagen, dass er nur mit der Haut seiner Zähne entwischt sei (*se soit échappé*). Unter der „Haut seiner Zähne" versteht man gewöhnlich das Zahnfleisch. Aber 1) ist das Zahnfleisch keine Haut und kann also deshalb nicht wohl in irgend einer Sprache „Zahnhaut" genannt worden sein; 2) klagt Iob v. 17 über seinen übelriechenden Athem, welcher an sich schon auf kein gesundes Zahnfleisch schliessen lässt und zumal, wenn er die Folge scorbutischer Geschwürbildung im Munde ist, geschwürige Zerstörung des Zahnfleisches voraussetzt. Die gangbare Uebers.: „mit meinem Zahnfleisch" ist also sprachlich und sachlich verwerflich. Deshalb fasst Stick. (welchem Hahn folgt) עור als Inf. von ערר und übers.: „ich bin davon gekommen mit dem Blosssein meiner Zähne" d. h. mit nicht mehr bedeckten, unbedeckt hervorstehenden Zähnen. Diese Erklärung befriedigt pathologisch, aber sie hat gegen sich 1) die von dem nächstliegenden Wortverstande sich entfernende Uebers. des עור; 2) dies dass man neben ואתמלטה die Nennung eines heil gebliebenen Körpertheils erwartet. Gibt es denn nicht wirklich eine Zahnhaut im eig. Sinne? Das Zahnfleisch ist keine Haut, aber die Zähne im Kiefer sind mit einer Haut umgeben, der Knochenhaut, dem sogen. Periost. Nehmen wir an, was nahe genug liegt, dass der widrige Athem v. 17 von Geschwüren im Munde herrührt (bei Scorbut ist bekanntlich ein furchtbarer Gestank des Athems vorhanden), so ergibt sich folgendes Krankheitsbild Iobs: sein Fleisch ist einestheils hypertrophisch geschwollen, anderntheils furchtbar abgemagert, das Zahnfleisch insbesondere ist zerstört und von den Zähnen hinweggeschwunden, nur das Periost um die Zähne herum ist ihm noch geblieben und seiner gelockerten und hervorstehenden Zähne einzige übriggebliebene Umkleidung. So fassen wir עור שִׁנַּי in seiner nächsten Wortbed. und bedürfen auch nicht der Hülfsannahme, dass 20ᵇ eine sprüchwörtliche RA sei für: „ich bin mit genauer Mühe und Noth dem Aeussersten entronnen." Die Aussage ist dem Krankheitsbilde vollkommen entsprechend. Und

1) Die Gliederverstümmelungs- oder Gliederfrass-Krankheit *dâ'u el-ǵudhâm* [s. oben S. 47], welche gattungsbegrifflich arab. Lepra, Krebs und Siphylis befasst, 18, 13 der „Erstgeborne des Todes" genannt, ist noch jetzt in Arabien die gefürchtetste Krankheit, welcher gegenüber alles menschliche Mitleid aufhört. In der Steppe wird selbst der grösste Machthaber, der mit dieser Krankheit behaftet ist, mindestens eine halbe Stunde weit vom Zeltlager entfernt, wo ihm ein *charbûš* d. h. ein kleines schwarzes Haarzelt aufgestellt und eine alte Frau, die keine Angehörigen mehr hat, zur Bedienung gegeben wird, bis er stirbt. Niemand besucht ihn, selbst seine nächsten Angehörigen nicht. Er ist verworfen als *mukâtal ollah*. (*Wetzst.*) Das vom B. Iob bekämpfte Vorurtheil, dass der Leprose als solcher ein von Gottes Zorn Getroffener sei, sitzt also noch heutiges Tages im arabischen Bewusstsein so fest wie vor Jahrtausenden.

vollends unnöthig ist es, mit Hupf. nach 13,14 עור בשׂי zu lesen: *vitam solam et nudam vix reportavi*, was sogar unpassend ist, da sich Iob als Sterbender ansieht. Aehnlich stellt Symm. das בְּ um, indem er nach der syr. Hexapla übers.: *καὶ ἐξέτιλλον* (ותלשׁת) *τὸ δέρμα τοῖς ὀδοῦσιν μου* von מלט = מרט ܡܠܛ *nudare pilis*, was auch J. D. Mich. vergleicht; der Sinn aber, den man dabei gewinnt, ist unter aller Kritik. Ueber das aoristische וָאֶתְמַלְּטָה s. zu 1,15.; Stickel hat zu u. St. einen eingehenden Excurs über dieses *ah*, welchem er auch in dieser Anfügung an das histor. Tempus den Sinn der Strebung nach einem Ziele zuspricht: „ich wische mich hin, schlüpfe hin, entkomme“; jedenfalls belebt es den Begriff der Handlung, wenn es sich auch nicht immer mit dem deutschen „hin“ übersetzen lässt. Also: mit zerstörtem und zwar so gänzlich zerstörtem Fleische, dass auch von heiler Haut ihm nichts als nur die Zahnhaut geblieben ist, abgemagert zum Gerippe und für Augen und Geruch zum Scheusal entstellt — so haben die Freunde den obendrein von finstrer Anfechtung, die sie nur noch steigern, gepeinigten Dulder vor sich, der sie nun um Erbarmen anfleht und, weil er von Menschen kein Erbarmen zu gewärtigen hat, zu einer über das Grab hinüber reichenden Hoffnung durchdringt.

21 **Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,**
Denn die Hand Eloahs hat mich angerührt.
22 **Warum verfolgt ihr mich gleich Gott**
Und werdet meines Fleisches nimmer satt?
23 **O dass doch aufgeschrieben würden meine Worte,**
Dass sie doch in ein Buch verzeichnet würden,
24 **Mit Eisengriffel, ausgefüllt mit Blei,**
Auf ewig in den Fels gehauen!
25 **Und ich weiss: mein Erlöser lebt**
Und als Letzter wird er auf Staube sich erheben.

Es ist ein bisher nicht vernommener Ton, den Iob v. 21 anstimmt. Seine natürliche Kraft wird immer gebrochener und seine Stimmung immer weicher. Es ist das Gefühl der Wehmuth, welches die vorausgegangene Leidensschilderung beherrscht und nun auch die Anrede an die Freunde zur flehenden und, wo möglich, ihr Herz rührenden Bitte stempelt. Sie sind ja seine Freunde, wie das sie nachdrücklich als solche bezeichnende אַתֶּם רֵעָי besagt; sie sind von Mitgefühl getrieben zu ihm gekommen und halten ihm wenigstens Stand, während alle anderen Menschen ihn fliehen. So sollen sie denn Gnade (חָנַן eig. zuneigen, wie *genade* = Geneigtheit) für Recht über ihn ergehen lassen; es ist ja genug, dass die Hand Eloahs ihn getroffen (wobei man sich erinnert, dass die Lepra נֶגַע heisst und vorzugsweise als *plaga divina* gilt, weshalb auch der leidende Messias im Talmud nach Jes. 53,4.8 den bedeutsamen Namen חִוָּרָא דְבֵי רַבִּי „der Leprose aus Rabbi's Schule“ führt), sie sollen das göttliche Verhängniss ihm nicht durch ihre Lieblosigkeit noch erschweren. Warum verfolgt ihr mich — fragt er sie v. 22 — gleichwie Gott (כְּמוֹ־אֵל, nach Saad. u. Ralbag = כמו־אֱלֹהַּ, was sehr matt wäre), womit er nicht blos meint, dass sie zu Gottes Verfolgung die ihrige noch hinzufügen, sondern dass sie Gott in

sein Amt greifen, dass sie sich richterliche göttliche Machtbefugniss anmaassen, dass sie sich übermenschlich (s. Jes. 31, 3) und also unmenschlich gegen ihn verhalten, indem sie, die doch seines Gleichen sind, aus einer angemaassten falschen Höhe auf ihn herabsehn. Der anderen Frage-Hälfte: warum werdet ihr meines Fleisches (*de ma chair* mit מִן wie 31, 31) nicht satt, sondern fresset immer darauf los? liegt eine gemeinübliche semitische Bildrede zu Grunde, womit sich unser „mit dem Zahne der Verleumdung benagen“ vergleichen lässt. Im Chald. ist אֲכַל קַרְצוֹהִי דִי die Stücke des und des essen s. v. a. ihn verleumden; im Syr. ist *ochelkarßo* Name des Satans als *διάβολος*. Das Arabische bietet, wie fast überall zum B. Iob, auch hier eine noch näher übereinstimmende Parallele, denn اكل لحم jemandes Fleisch fressen bed. da (anders als אכל בשׂר Ps. 27, 2) s. v. a. verleumden,[1] indem der böse Leumund als eine wilde Bestie gedacht ist, welche ihre Lust daran findet, den Nächsten zu zerfleischen, wie es die Freunde zu thun sich nicht enthalten, indem sie ihrer Voraussetzung zu Liebe, dass sein Leiden die Strafvergeltung greulicher Sünden sein müsse, ihm Sünden schuldgeben, deren er sich nicht bewusst ist und die er nie begangen. Gegenüber diesen lieb- und grundlosen Anschuldigungen wünscht er v. 23 f., dass das Zeugniss seiner Unschuld, dem sie kein Gehör schenken, für die Nachwelt in ein Buch verzeichnet oder, weil ein Buch leicht der Vergänglichkeit erliegt, mit Eisen - Griffel und Hinzunahme von Blei, um die eingegrabenen Buchstaben damit auszufüllen und noch unvertilglicher zu machen, in einen Felsen (also nicht auf bleierne Platten) eingehauen werden möchte. Bei der bewunderungswürdigen Treue, mit welcher sich der Dichter in die vorisraelitische patriarchalische Zeit seines Helden zurückversetzt, ist es von nicht geringem Belang, dass er ihm die Bekanntschaft nicht nur mit Denkmalschrift, sondern auch mit Buch- und Urkundenschrift (vgl. 31, 35) zuschreibt. Das auch sonst auf מִי־יִתֵּן *quis dabit* = *utinam* folg. Fut. (6, 8. 13, 5. 14, 13., einmal Prät. 23, 3 *noverim*) hat hier *Waw consec.* (wie Dt. 5, 26 das Prät.); die Wortstellung ist äusserst elegant, בַּסֵּפֶר steht *per hyperbaton* nachdrücklich voraus. כָּתַב und חָקַק (wovon *fut. Ho.* יֻחָקוּ mit *Dag. implicitum* des ח vgl. 4, 20 und aufgegebener Dagessirung des ק für יוּחַקְּוּ nach Ges. §. 67 Anm. 8) wechseln auch sonst Jes. 30, 8. סֵפֶר ist seinem Etymon nach ein Buch von Thierhaut, wie arab. *sufre* die statt Tisches auf den Boden hingebreitete lederne Tisch-Matte. Mit LXX (*εἰς μαρτύριον*) לְעֵד (vgl. 16, 8) statt לָעַד zu lesen ist hier so unnöthig als Jes. 30, 8. Er wünscht, dass seine Selbstaussage gegenüber seinen Verklägern monumental fixirt, dass sie verewigt[2] werden möge, damit die Nachwelt sie vor Augen habe und hoffentlich gerechter als

1) s. Schultens *ad Prov. Meidanii* p. 7 (wo „sein eigen Fleisch essen“ s. v. a. selber, ohne dies Andern zu erlauben, seine Stammverwandten durchhecheln bed.) und vgl. die RA. اكل الاعراض (*aclu-l-aʿrâdhi*) in der Bed. *arrodere existimationem hominum* bei Makkari I, 541, 13.

2) Anders wird לָעַד von Hier. erklärt: immerhin in den Fels gehauen, denn so scheint sein *vel certe* (wofür auch *celte* gelesen wird, was ein altnordischer Meissel-Name) *sculpantur in silice* erklärt werden zu müssen.

die Mitwelt darüber urtheile. Er wünscht dies und ist dessen gewiss, dass er es nicht vergeblich wünscht. Sein Unschuldszeugniss wird nicht auf die Nachwelt kommen, ohne vor ihr durch Gott den Lebendigen gerechtfertigt zu werden. So schliesst sich וַאֲנִי יָדַעְתִּי an. Auf ידעתי folgt wie 30,23. Ps. 9,21 *oratio directa*. Das einsylbige Tonwort חָי (um deswillen גֹּאֲלִי auf *penult.* zurückgezogenen Accent hat) ist 3 *praet.*: ich weiss: mein Erlöser lebt, wobei man sich des Gottesnamens חי העולם Dan. 12, 7 erinnert, wonach der jüd. Schwur *per Anchialum* bei Martial zu erklären ist. גֹּאֵל könnte (mit Umbr. u. A.) in Beihalt von 16,18 wie Num. 35, 12 s. v. a. גֹּאֵל הַדָּם sein: der welcher sein vergossenes Blut einlösen, zurückfordern, rächen und dessen Ehre als eines unschuldig vergossenen ahnden wird; überh. aber bed. גאל dem Niedergestrittenen und widerrechtlich Erlegenen Genugthuung verschaffen Spr. 23, 11. Thren. 3, 58. Ps. 119, 154. Dieser sein Ehrenretter lebt und wird als Letzter, als Alles Ueberdauernder und also das letztentscheidende Wort sprechend sich erheben. Man hat dem אַחֲרוֹן die Bedd. Nachmann im Sinne von *vindex* (Hirz. Ew.) oder Hintermann im Sinne von Secundant (Hahn) gegeben, aber gegen den Sprachgebrauch: das Wort bed. *postremus, novissimus* und ist nach Jes. 44, 6. 48, 12 vgl. 41, 4 zu verstehen. Aber was ist der Sinn von עַל־עָפָר? Heisst das: vom Himmel herabgestiegen auf dem Erdenstaube? Nach 41, 25 lassen sich die Worte so (ohne den früher von Umbr. angenommenen Nebenbegriff von *pulvis* oder *arena* = *palaestra*, welcher klassisch, nicht hebräisch ist) verstehen, aber im Hinblick auf den leiblichen Zerstörungsprocess, von welchem vorher die Rede war und weiterhin die Rede ist, hat es weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich, dass על־עפר nach 17, 16. 20, 11. 21, 26. Ps. 30, 10 zu erklären ist. Auch ein Araber würde wenn er in diesem Zus. عَلَى تُرَابٍ läse an nichts Anderes als den Grabesstaub denken.[1] Uebrigens ist es unnöthig קום על wie etwa 2 Chr. 21, 4 und arab. قام على (beistehen) zusammenzunehmen: על־עפר ist zunächst reine Ortsbestimmung. Dass es auf Iob bezogen עפרי heissen müsste, ist unbegründet. Ueber dem Staube, in den er nun bald gebettet, in den er nun bald verwandelt sein wird, wird Er, sein Ehrenretter, sich erheben (קום wie Dt. 19, 15. Ps. 27, 12. 35, 11 vom Auftreten des Zeugen und wie z. B. Ps. 12, 6. vgl. 94, 16. Jes. 33, 10 vom Aufstehen und Einschreiten des Retters und Beistands) und auf Iobs in Denkmalschrift fixirtes Selbstzeugniss sein göttlich Siegel drücken. Wesentlich ebenso Oetinger: „ich weiss dass er zuletzt kommen, sich auf den Staub, darin ich verwest, stellen, die gerechte Sache hervorbringen und mir die Krone des Sieges aufsetzen wird.“ Ein etwas anderes Gedankenverhältniss

1) Im Arab. gehört عفر nur der alten Sprache an (wovon *ʿafarahu* er hat ihn in den Staub geworfen, auf den Sand gesetzt, Inf. *ʿafr*), غبار (wov. das *Ghobar*, eine eigne Zifferschrift, den Namen hat) bed. den trocknen auffliegenden Staub, تراب aber ist Staub im Allgem. und insbes. Grabesstaub, wie z. B. in dem sinnigen Sprüchwort: Des Menschen Augen füllt (sättigt) nichts als der *turâb*. So üblich ist diese Bed., dass das Grabmal deshalb *turbe* genannt wird.

ergibt sich, wenn man וַאֲנִי nicht fortsetzend, sondern entgegensetzend fasst: „doch ich weiss“ etc. Der Sinn ist dann, dass sein Unschuldszeugniss gar nicht in Felsen gehauen zu werden braucht, vielmehr wird Gott der immer Lebendige es bewahrheiten. Die Entscheidung ist schwierig, doch scheint die fortsetzende Fassung vorzuziehen, weil die menschliche Rechtfertigung nach dem Tode, worauf der Wunsch v. 23 f. abzielt, doch keine wesentlich verschiedene von der v. 25 gehofften göttlichen ist, welche nicht als Gegensatz, vielmehr als Vollendung jener andern nachweltlichen anzusehen sein dürfte. Jedenfalls aber ist v. 25 eine höhere Hoffnung, zu welcher der Wunsch v. 23 f. die Vorstufe bildet. Gott selbst wird Iobs vergossenes Blut rächen, näml. gegen die Anklage, dass es das Blut eines Schuldigen sei; über dem Staube des Verstorbenen wird Er sich erheben und durch sein majestätisches Zeugniss diejenigen zum Schweigen bringen, die diesen Verwesungsstaub für den Staub eines Sünders halten, der seiner Thaten Lohn empfangen. Aber ist es viell. eben diese seine v. 25 — 27 ausgesprochene Hoffnung auf Gottes Rechtfertigung, welche, wie Schlottm. und Hahn[1] bei übrigens sehr versch. Auslegung meinen, nach Iobs Wunsche in Denkmalschrift fixirt werden soll, um der Nachwelt zu bezeugen, mit welcher unerschütterlichen und unverzagten Ueberzeugung er gestorben? Der hochtönende Introitus v. 23 f. wäre der inhaltschweren Inschrift, die er einleitet, würdig. Aber 1. ist es unwahrsch., dass die Inschrift mit ואני, also mit *Waw*, beginne — eine Misslichkeit, welche durch die Uebers. „ja ich weiss“ nicht gehoben, sondern nur bemäntelt wird; auf Ps. 2, 6. Jes. 3, 14 sich zu berufen ist unstatthaft, da dort die mit *Waw* beginnende göttliche Rede *per aposiopesin* einen verschwiegenen Satz fortsetzt; erträglicher wäre כי אני, aber auch mit כי beginnt weder Hab. 2, 3 noch Jer. 30, 3 das Aufzuschreibende selbst. 2. ist der ganzen bisherigen Verhandlung und der Grundstimmung Iobs gemäss anzunehmen, dass der Inhalt der Inschrift der Ausdruck des unerschütterlichen Bewusstseins seiner Unschuld sein werde, nicht die Hoffnung seiner Rechtfertigung, welche nur hie und da das Dunkel der Anfechtung durchblitzt, von diesem Dunkel aber immer wieder verschlungen wird, so dass der Ged. an denkmalartige Festhaltung dieser Hoffnung in Iob gar nicht entstehen kann; sie bildet überall nur, so zu sagen, die goldenen Einschlagsfäden des tragischen Aufzuges, welcher an sich selbst in der Spannung der zwei Gegensätze: des Unschuldsbewusstseins Iobs und des dogmatischen Postulats der Freunde besteht, und ihre Intensität steigert sich stufengängig mit der Intensität ebendieser Spannung. So auch hier, wo das Bekenntniss seiner Unschuld als ein solches, welches die schriftliche Fixirung für die Nachwelt nicht scheut, sondern sogar herbeiwünscht, und daneben zugleich die Zuversicht, dass ihm, dem von Menschen Verkannten, die Rechtfertigung von Seiten Gottes, wenn sie auch noch so lange ausbleibt, so dass er darüber hinstirbt,

1) Nachdem Hahn in seiner Schrift *de spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta* 1845 Iobs Bekenntniss entschieden von einem künftigen disseitigen Schauen verstanden hatte, geht er in seinem Comm. noch weiter, nimmt diesem Bekenntniss ganz und gar den Charakter der Hoffnung und fasst Alles als Ausdruck von Gegenwärtigem. Wir enthalten uns weiteren Eingehens.

doch nicht entstehen könne, beide gleicherweise zum stärksten Ausdruck gelangen. Demnach verstehen wir unter מִלַּי nicht unmittelbar Folgendes, sondern die nun schon oft von ihm wiederholten und unwankelbar sich gleichbleibenden Worte von seiner Unschuld, und wir sind berechtigt, mit v. 25 eine Strophe zu schliessen und mit v. 26 eine neue zu beginnen, was sich schon durch die Herrschaft des Dekastichs in dieser Rede empfiehlt, obwohl wir dieser strophischen Beobachtung keine bestimmende Einwirkung auf die Auslegung einräumen. Sie kommt aber unserer Auslegung zustatten. Die nun folgende Strophe entfaltet den in v. 25 ausgesprochenen Hauptgrund gläubiger Hoffnung; vgl. das Hexastich 12, 11—13., auch dort ist v. 14 ff. Entfaltung von v. 13, welcher schon wie thematisch den Hauptged. ausspricht.

26 **Und nach meiner Haut, also zerfetzt,**
Und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah,
27 **Welchen ich schaun werde mir zugut,**
Und meine Augen werden sehen und kein Andrer —
Es schmachten die Nieren mir in meinem Schoosse.
28 **Denkt ihr: „Wie woll'n wir ihn verfolgen?"**
Dass der Sache Wurzel in mir sich finde —
29 **So fürchtet euch vorm Schwerte,**
Denn Grimm trifft die Schwertes-Verbrechen,
Damit ihr's nur wisset, dass ein Gericht!

Haben wir עַל־עָפָר 25 b richtig verstanden, so können wir in dieser Rede nicht die Hoffnung leiblicher Wiedergenesung ausgesprochen finden. Bei dieser Auffassung, deren ältester Vertreter Chrysostomus ist, wird מִבְּשָׂרִי entw. übers.: los von meinem Fleische = zu einem Knochengerippe geworden (Umbr. Hirz. Stickel in *comm. in Iobi loc. de Goële* 1832 und in der Uebers., Gleiss Hlgst. Renan), aber dieses מבשרי kann, wenn man das מן privativ fasst, nicht wohl etwas Anderes als fleischlos = körperlos bed.; oder: aus meinem Fleische, dem wiedergesundeten näml. (Eichhorn in dem einflussreich gewordenen Aufsatz seiner Allg. Bibl. d. bibl. Lit. I, 3. 1787., v. Cölln BCr. Knapp v. Hofm.[1] u. A.), aber hiedurch bringt man in das Verh. von 26 b zu 26 a einen durch nichts angezeigten Gegens. Uebrigens ist diese Auffassung, wie man auch מבשרי erklären möge, schon an sich wider Geist und Anlage des Buches, denn ebendies ist der geistliche Charakter Iobs, dass er den gewissen Tod vor Augen hat und nichts von dem ihm wie Hohn klingenden Troste der Wiedergenesung hören will (17, 10 —16), dass er aber dennoch an Gott nicht verzweifelt, sondern sich durch das Bewusstsein seiner Unschuld und die Lieblosigkeit der Freunde mehr und mehr von dem Gotte des Zorns und der Willkür zu dem Gotte der Liebe, seinem künftigen Erlöser, treiben lässt und dass dann, wo am Ende der Leidensgeschichte durch den scheinbaren Zorn die thatsächliche Liebesbeweisung Gottes hindurchbricht, auch das was Iob nicht zu hoffen

1) Dieser übers. (Schriftbew. 3, 503): Ich weiss aber meinen Erlöser lebend, und hinterher wird er auf dem Erdboden hertreten [was יעמד statt יקום heissen müsste] und hinter meiner Haut, dieser Umspannung (נִקְּפוּ chaldaisirend statt נִקְּפוֹת n. d. F. עֲקֻשּׁוֹת), und aus meinem Fleische werde ich Gott schauen, den ich schauen werde für mich, und meine Augen sehen, und er ist nicht fremd."

wagte: diesseitige Wiederbeglückung über Bitten und Verstehen sich verwirklicht. Dagegen ist auch die Erklärungsweise älterer Uebers. und Ausll., welche am Ende der vorigen oder am Anfang dieser Str. die Auferstehungshoffnung ausgesprochen finden, unannehmbar. Die LXX übers. indem sie יקים statt יקום liest und יקים עורי נקפו זאת zusammennimmt: *ἀναστήσει δὲ* (*B* nur *ἀναστῆσαι*) *μου τὸ σῶμα* (*B τὸ δέρμα μου*) *τὸ ἀναντλοῦν μοι* (*B om*) *ταῦτα*, aber wie lässt sich sagen: jemandes Haut auferwecken (Itala: *super terram resurget cutis mea*)[1] und woher kommt dem V. נקף die Bed. *exhaurire* oder *exantlare?* Nicht minder keck Hier.: *Scio enim quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum*, als ob es אקום hiesse, nicht יקום, und als ob אחרון *in novissimo die* (wofür sich scheinbar nur etwa Jes. 8, 23 anführen liesse) bed. könnte! Das Targ. übers.: „ich weiss dass mein Erlöser lebt und hernachmals wird seine Erlösung über dem Staube (in den ich aufgelöst sein werde) erstehen (in Wirklichkeit treten), und nachdem meine Haut wieder genesen ist (so[2], nicht *intumuit*, scheint אִתְקְפַת übers. werden zu müssen), wird dies geschehn und aus meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen." Offenbar ist dies von dereinstiger Wiederherstellung der zu Staub gewordenen Leiblichkeit gemeint, aber der dem נִקְּפוּ gegebene Sinn ist grund- und haltlos. Auch Luther durchhaut den Knoten, indem er übers.: (*Aber ich weis das mein Erlöser lebet,*) *vnd er wird mich hernach aus der Erden auffwecken*, was Wort für Wort ein dem Texte aufgedrungener unmöglicher Sinn ist. Ebensowenig lässt sich 26[a] mit Hier. übers.: *et rursum circumdabor pelle mea* (wonach Luth. *Vnd werde darnach mit dieser meiner Haut vmbgeben werden*), denn נִקְּפוּ kann als *Ni.* nicht *circumdabor* bed. und ergibt als *Pi.* nicht den Sinn *cutis mea circumdabit* (*scil. me*), da נִקְּפוּ nicht Präd. zu dem Sing. עורי sein kann. Ueberh. lässt sich נקפו nicht als *Ni.*, sondern nur als *Pi.* begreifen; das *Pi.* נִקֵּף aber bed. nicht umgeben, sondern herunterschlagen, z. B. Oliven vom Baume Jes. 17, 6., oder niederschlagen, z. B. die Bäume selbst, so dass sie gefällt am Boden liegen Jes. 10. 34., vgl. نقف die Hirnschale einschlagen und das weiche Gehirn verletzen, dann: mit Gewalt auf den Kopf (überh. auf den oberen Theil) schlagen oder auch: einen Schlag mit Lanze oder Stock versetzen.[3] Demnach kann 26[a] semitischem Sprachgebrauch nach nur von völliger Zerstörung der durch die Lepra rissig und brüchig gewordenen Haut gemeint sein, wovon ja auch oben die Rede war (v. 20 vgl. 30, 19). Wir lassen es vorderhand dahingestellt, ob Iob hier die Auferstehungshoffnung bekenne, und weisen nur jene sie willkürlich in den Text hinein-

1) Stickel behauptet deshalb, jenes *ἀνιστάναι* der LXX sei nicht von Auferweckung, sondern von Wiedergesundmachung zu verstehen, s. dagegen Umbreit in Stud. u. Krit. 1840, 1 und Ewald in d. Theol. Jahrbb. 1843, 4.

2) In dieser Bed. wiedergenesen, eig. sich erholen ist אִתְקְפַת im Talmudischen gebräuchlich, s. Buxtorf פוח u. תפח. Die rabb. Ausll. ignoriren dieses Targum und bieten hier überh. wenig Nutzbares.

3) So nach dem türk. Kamus: die Hirnschale spalten weg von (مخ) dem Hirn d. i. so dass dieses blossgelegt wird, oder auch z. B. Coloquinten spalten, so dass die Körner blossgelegt werden, oder: die Knochen zerschlagen und das Mark herausziehen, verw. mit نقب, denn das Ei durchbohren heisst sowohl *naḳaba* als *naḳafa-l-beidha*. Im Hebr. stellt sich נקף zu נכה, nicht zu נקב.

lesenden gewaltsamen Missdeutungen seiner Worte zurück. Frei von solcher Gewaltsamkeit ist die Uebers.: und nachdem diese meine Haut zerstört ist d. i. nachdem ich diesen meinen Leib abgelegt haben werde, werde ich aus meinem Fleische heraus (näml. dem wiederhergestellten verklärten) Gott schauen. So wird מבשרי von Rosenm. Kosegarten (*diss. in Iob.* XIX. 1815) Umbreit (Stud. u. Krit. 1840, 1) Welte Carey u. A. verstanden. Aber auch diese Deutung ist unhaltbar. Denn 1. muss bei derselben 26ª als Vordersatz gefasst werden, eine als Conj. gebrauchte Präpos. aber wie אַחַר oder עַד hat nach Hirz. richtiger Bem. immer das Verbum unmittelbar nach sich wie 42, 7. Lev. 14, 43., wogegen 1 Sam. 20, 41., die einzige Ausnahme, kritisch verdächtig ist; 2. ist es nicht wahrsch., dass der Dichter bei עורי an den durch Krankheit dem Tode verfallenden Körper und bei בשׂרי umgekehrt an den wiedererstandenen verklärten gedacht haben sollte; 3. noch unwahrscheinlicher ist es, dass בשׂר hier so gebraucht sein sollte, wie in dem zwar zulässigen, aber über die Schriftsprache hinausgehenden kirchlichen Terminus *resurrectio carnis,* בשׂר σάρξ ist überh. und bes. im A. T. ein mit den Merkmalen der Hinfälligkeit und Sündigkeit beinahe unauflöslich verwachsener Begriff und 4. ist die Auferstehungshoffnung als formulirter Glaubenssatz in Israel überh. jünger als die salomonische Zeit. Deshalb haben sich bei weitem die meisten neuern Ausll. dafür entschieden, dass Iob hier zwar nicht die Hoffnung der Auferstehung, wohl aber die Hoffnung eines jenseitigen geistigen Schauens Gottes und also eines jenseitigen Lebens bekenne und so die ihn sonst beherrschende volksmässige Vorstellung vom Hades durchbreche. So, von einem jenseitigen geistigen Schauen Gottes, wird Iob verstanden von Ewald Umbr. (der erst anders auslegte) Vaih. v. Gerl. Schlottm. Hölemann (Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1853 Nr. 48. 50. 62) König (Die Unsterblichkeitsidee im B. Iob 1855) u. A., auch den jüd. Ausll. Arnheim und Löwenthal. Diese Auffassung, welche auch der Art. *Hiob* in Herzogs RE. vertritt, ist zu keiner sprachlich unmöglichen Missdeutung genöthigt, aber sie erschöpft, wie wir weiterhin sehen werden, den Sinn des Bekenntnisses Iobs nicht. Wir setzen vorerst die Erklärung des Einzelnen fort. אַחַר ist Präpos. und ähnlich gebraucht wie das arab. بَعْدَ zuweilen gebraucht wird: nach meiner Haut d. i. nach Verlust derselben (vgl. 21, 21 אחריו nachdem er gestorben). נִקְּפוּ ist relativisch zu verstehen: welche sie zerfetzt d. i. die man zerfetzt hat (vgl. denselben Gebrauch der 3 *pers.* 4, 19. 18, 18) und זאת, welches nach Trg. Koseg. Stickel *de Goële,* Ges. *thes.* nachsätzlich s. v. a. *hoc erit* sein soll (schon deshalb unannehmbar, weil dies וזאת אחר וגו' وذلك بعد ان *idque postquam* heissen müsste und zudem die Wortstellung אחר נקפו עורי erfordern würde), gew. aber mit עורי (was jedoch *masc.*) zusammengenommen als Fingerzeig auf seinen morschen Körper gefasst wird, scheint besser adverbial genommen zu werden: in dieser Weise, diesermaassen (Arnh. Stick. in der Uebers., v. Gerl. Hahn); es ist Acc. der Beziehung wie 33, 12. Das מן von מִבְּשָׂרִי ist das negative: los, ledig von meinem Fleische (eig. hinweg, fern von Num. 15, 24. Spr. 20, 3), eine ziemlich häufige Gebrauchsweise dieser Präpos. (s. 11, 15. 21, 9. Gen. 27, 39. 2 S. 1, 22. Jer. 48, 45).

Sonach übers. wir: „und nach meiner Haut, die sie zerschlagen also und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah.“ Dass Iob noch diesseits Gott zu schauen bekommt und noch diesseits das Zeugniss seiner Rechtfertigung empfängt, spricht, wie schon bemerkt, nicht gegen diese Auffassung von v. 26.: ebendas ist der Lohn seines Glaubens, der selbst angesichts des gewissen Todes nicht an Gott verzagt hat, dass er dem Tode gar nicht anheimfällt und dass Gott sich sofort in Liebe zu ihm herablässt. Und dass Iob hier selbst über den Tod hinaus die Hoffnung festhält, Gott dereinst als Zeugen seiner Unschuld zu schauen, kommt nach 14, 13—15. 16, 18—21 nicht unerwartet, und es ist dem innern Fortschritt des Drama's ganz angemessen, dass der in ersterer Stelle ausgesprochene Ged. einer Erlösung aus dem Hades und das in letzterer ausgesprochene Postulat einer Ehrenrettung seines Blutes, welche ihm schon jetzt durch den Zeugen im Himmel verbürgt ist, sich hier zu der zuversichtlichen Gewissheit zusammenfassen, dass sein Blut und sein Staub von Gott dem Erlöser nicht für unschuldig erklärt werden wird, ohne dass er, dieses seines verfaulenden Leibes entledigt, bewusster Weise dabei ist. Als was er Gott zu schauen bekommen wird, sagt er v. 27: welchen Ich schauen werde mir d. h. ich, der Verstorbene, als für mich seiend (לִי wie Ps. 56, 10. 118, 6), und meine Augen sehen ihn und nicht ein Fremder. So (*neque alius*) übers. LXX Trg. Hier. und die Meisten, wogegen Ges. *thes.* Umbr. Vaih. Stick. Hahn v. Hofm.: meine Augen sehen ihn und zwar nicht als Feind; aber זָר bed. *alienus* und *alius*, nicht aber *adversarius*, welch letzteren Sinn es überall nur in nationalem Zus. gewinnt; hier (ähnlich wie Spr. 27, 2 gebraucht) schliesst es die Drei aus: kein Anderer als Iob, womit er seine Gegner meint, wird Gott sehen für sich auftretend, seine Partei ergreifend. רָאוּ ist Prät. der Zukunft, also *praet. propheticum* oder *praet. confidentiae* (wie häufig in den Psalmen). Nach diesem Anblick Gottes schmachten ihm die Nieren in seinem Schoosse. Falsch Hahn mit Bez. auf 16, 13: „mögen auch vergehen meine Nieren mir im Busen“, was syntaktisch unmöglich, denn Ps. 73, 26 hat כלה den Sinn *licet defecerit* als hypothetischer Vordersatz. Vollends verkehrt der Syr.: meine Nieren (*culjot*) schwinden gänzlich hin ob meines Geschickes (בְּחֻקִּי). Ganz so wie hier würde man arabisch sagen können: *culâja* (oder dualisch *culatâja*) *tadhûbu* meine Nieren schmelzen, denn auch im Arab. gelten wie überh. im Semitischen die Nieren als Sitz der zartesten und tiefsten Affekte (Psychol. S. 268 f.), bes. der Liebe, des Verlangens, der Sehnsucht, wie hier wo כָּלָה wie Ps. 119, 123 u. ö. vom Hinschwinden in sehnsüchtigem Heilsverlangen gemeint ist. — Nachdem wir nun die Auslegung des Einzelnen zu Ende gebracht, fragen wir, ob Diejenigen dem Texte Genüge thun, welche ihn von einem schlechthin leiblosen jenseitigen Schauen Gottes verstehen. Wir bezweifeln es. Iob sagt ja nicht blos, dass er, sondern dass seine Augen Gott schauen werden. Er denkt sich also den Geist statt des alten verwesten Leibes mit einem neuen geistlichen angethan, jedoch nicht so, dass dieser geistliche Leib, diese jenseits schauenden Augen mit dem gegenwärtigen verwesenden Fleischesleibe in Verbindung gebracht würden. Aber der Glaube ist hier auf geradem Wege zur Auferstehungshoffnung, wir sehen

diese keimen und sich ans Licht ringen. Unter den drei Perlen, welche im B. Iob über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommen, näml. 14,13—15. 16,18—21. 19,25—27., gibt es keine köstlichere als diese dritte. Wie im zweiten Theile Jesaia's das Cap. 53 äusserlich und innerlich der Mittel- und Höhepunkt der 3×9 Weissagungsreden ist, so hat der Dichter des B. Iob die Mitte seines Werkes mit diesem Bekenntniss seines Helden geschmückt, worin dieser über seinem eignen Grabe die Fahne des Sieges aufpflanzt.

Nun wendet sich Iob v. 25 an die Freunde. Der für ihn als Anwalt auftritt, wird sich ihnen als Richter zu fühlen geben, wenn sie den leidenden Knecht Gottes zu verfolgen fortfahren (vgl. 13, 10—12). Man übers. nicht: denn dann werdet ihr sagen oder: fürwahr dann werdet ihr sagen. Dies würde כי אָז תאמרו heissen und allerdings dafür sprechen, dass die Gegner ebendieselbe Theophanie erleben werden, dass sie also eine irdische sein wird. Oehler (in seiner Schrift *Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris* 1846) macht diese Instanz gegen die Auslegung des Bekenntnisses Iobs von einem jenseitigen Schauen geltend, sie hat aber keinen Halt im Texte und mit Recht gibt ihr Oehler keine entscheidende Folge.[1] Denn v. 25 ist, wie von C. W. G. Köstlin (in seinem Programm *de immortalitatis spe, quae in l. Iobi apparere dicitur* 1846) richtig gegen Oehler bem. und schon von Oetinger erklärt wird, der Vordersatz zu v. 29 (vgl. 21, 28 f.): wenn ihr sagt: was d. h. unter welchem Rechtstitel wollen wir ihn verfolgen (נִרְדֹּף־לוֹ eig. ihm nachsetzen, vgl. Richt. 7, 25) und (so dass) die Wurzel der Sache (um die es sich handelt) erfunden wird in mir (בִּי, nicht בוֹ, indem die *or. directa* wie 22, 17 in *or. obliqua* übergeht Ew. §. 338[a]), mit andern Worten: wenn ihr fortfahrt, die Ursache meiner Leiden in meiner Schuld zu suchen, so fürchtet euch vorm Schwerte, näml. dem Racheschwerte Gottes (wie 15, 22 und viell. wie Jes. 31, 8: vor einem Schwerte, ohne Art., damit sich mit der Unbestimmtheit die Vorstellung des Unbegrenzten, Unendlichen, Grauenvollen verbinde — die zu Ps. 2, 12 besprochene Indetermination *ad amplificandum*). Der folgende begründende Nominalsatz ist sehr verschieden gedeutet worden. Unzulässig ist es חֵמָה von der Wuth der Freunde gegen Iob (Umbr. Schlottm. u. A.) oder עֲוֹנוֹת חֶרֶב von ihrer mörderischen Versündigung an Iob zu verstehen: beide Ausdrücke sind zu stark, um auf die Freunde bezogen zu werden. Entw. hat man zu erklären: Gluth, näml. Zorngluth Gottes, sind die Büssungen welche das Schwert auferlegt (Hirz. Ew. u. A.), aber abgesehen davon dass עָוֹן nicht geradezu Sündenstrafe bed. ist das ein geschraubter Ged. — oder, was wir mit Rosenm. u. A. vorziehen: Gluth, näml. Zorngluth Gottes, sind Schwertes-Verschuldungen d. h. Zorngluth tragen sie als ihren Lohn in sich, Zorngluth trifft sie. Schwertes-Verschuldungen sind nicht solche die mit dem Schwerte begangen werden — denn um solche handelt sichs hier nicht und mit Arnh. Hahn חרב vom Schwert „feindlich höhnender Rede“ zu verstehen ist willkürlich und künstlich — sondern solche die das Schwert ver-

1) Er bleibt unentschieden zwischen jenseitigem geistigen und diesseitigem Schauen: *harum interpretationum utra rectior sit, vix erit dijudicandum, nam in utramque partem facile potest disputari.*

wirkt haben. Iob denkt dabei an Verläumdung und Blasphemie. Das sind schon vor menschlichem Tribunal capitale Verbrechen (vgl. 31, 11. 28), er aber verweist die Freunde warnend auf ein höheres Schwert und auf eine höhere Strafmacht, denen sie nicht entgehen werden: „damit ihrs wisset". שַׁדִּין, wofür das Keri שַׁדּוּן. Eine alte Variante (bei Pinsker) ist יֵדְעוּן (statt תֵּדְעוּן). Wie sie erklärt sein will, zeigt LXX *ϑυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους* (*A* — *οις*) *ἐπελεύσεται, καὶ τότε γνώσονται.* Nach *B* lautet die Uebers. weiter *ποῦ ἔστιν αὐτῶν ἡ ὕλη* (שדין vgl. 29, 5., wo שדי mit *ὑλώδης* übers. ist), nach *A* *ὅτι οὐδαμοῦ αὐτῶν ἡ ἴσχυς ἐστίν* (שדין von שדד). Ew. in Ausg. 1, dem Hahn folgt, hält wie schon Eichhorn שַׁדִּין für eine Nebenform von שַׁדַּי, Hlgst. will geradezu שַׁדַּי lesen. Eher liesse sich mit Raschi erklären: damit ihr nur wisset die Strafgerichtsgewalten d. i. die mannigfache Zerstörungsmacht, über die der Strafrichter verfügt. Aber alle diese Erklärungen sind vom Sprachgebrauch verlassen und Ewalds Conj. in Ausg. 2 אַי שֹׁדְּכֶם (wo eure Gewaltthätigkeit) empfiehlt sich von keiner Seite: sie führt zu weit vom überlieferten Texte ab, benennt das Vergehen der Freunde mit einem unpassenden Namen und gibt keinen nachdrücklichen Schluss. Dagegen könnte die Rede gar nicht passender schliessen, als so dass Iob den Freunden zu Gemüthe führt, dass es ein Gericht gibt, wonach von Aq. *ὅτι κρίσις*, Symm. Theod. *ὅτι ἔστι κρίσις* übers. wird. שׁ ist = אשר, einmal im B. Iob, wie wahrsch. einmal auch im Pentat. Gen. 6, 3. דִּין oder דּוּן sind Infinitivformen, letztere von dem nur noch Gen. 6, 3 mit dunklem Vocal vorkommenden Kal, welche substantivirt (wie z. B. בּוּז) das Richten, das Gericht bed. Weshalb das Keri dem gewöhnlicheren דין das sonst nicht in der Bed. *judicium* vorkommende דון substituirt, ist freilich nicht abzusehen und zeigt nur dass in der synagogalen Anagnose die LA. שדון die überlieferte war. Die Bed. *judicium* hat sonst überall דִּין z. B. bei Elihu 36, 17 und auch öfter im Spruchbuch z. B. 20, 8 (vgl. in dem arabisirenden Anhang 31, 8). Das schliesslich entscheidende Gericht heisst aramäisch דִּינָא רַבָּא, der jüngste Tag hebräisch und arabisch יוֹם הַדִּין *jaum ed-dîn*. Dem „שדין dass ein Gericht" diesen dogmatisch bestimmten Sinn zu geben ist zwar heilserkenntnissgeschichtlich unstatthaft, aber den Schluss der Rede Iobs nach dem Schlusse des demselben Literaturkreise angehörigen Buches Koheleth zu verstehen steht nichts entgegen.

Die nun erklärte Rede Iobs zeigt uns recht deutlich, wie Iobs Leiden, von den Freunden als göttliche Vergeltung gefasst, für Iobs Gemüth zu einem heilsamen Schmelztiegel werden. Wir sehen auch aus dieser Rede Iobs, dass er sein Leiden nicht anders denn als ein Entbrennen göttlichen Zornes und als feindseliges Begegnen ansehen kann (19, 11). Aber je entschiedener ihm ebendies die Freunde sagen und die Wurzel der Erscheinung als in ihm selbst, in seiner Verschuldung gelegen bezeichnen, je liebloser sie sich, wie wir das noch zuletzt an der Rede Bildads sahen, in furchtbaren Darstellungen des Geschicks des Gottlosen mit unverkennbarer Beziehung auf ihn überbieten: desto deutlicher zeigt es sich, dass dieses mittelbare Leiden der Verkennung dazu dienen muss, ihm in seinem Leiden überhaupt zu dem rechten Verhältnisse zu Gott zu verhelfen. Denn indem der erwartete menschliche Trost in immer schneidendere Anklage umschlägt,

bleibt ihm in aller Welt kein anderer Trost als der göttliche übrig, und wenn die Freunde Recht haben sollen, die ihm ohne Aufhören andemonstriren wollen, dass er, weil er so Arges leide, ein arger Sünder sein müsse, so ergibt sich daraus für ihn bei seinem Unschuldbewusstsein der Schluss, dass das göttliche Verhängniss ein ungerechtes sei (19,5f.). Vor diesem Schluss muss er aber zurückbeben, und dies hat eine zwiefache Folge. Der zermalmende Seelenschmerz, den ihm die Freunde anthun, indem sie ihm eine Ansicht von seinem Leiden aufzwingen, die ebensosehr seinem Selbstbewusstsein als seiner Gottesidee widerspricht und ihn deshalb in die äusserste Gewissensnoth versetzen muss, treibt ihn zu der wehmüthigen Bitte חנני חנני אתם רעי (19,21); sie sollen ihn, den Gottes Hand berührt hat, nicht auch noch verfolgen, als wären sie eine zweite göttliche Macht über ihm, die nach Willkür mit ihm schalten könne; sie sollen doch aufhören, die unersättliche Gier ihres Leumundes an ihm zu befriedigen. Er behandelt die Freunde in der rechten Weise, so dass sie, wenn ihr Herz nicht von ihrem Dogma umkrustet wäre, umgestimmt werden müssten. Das ist in Iobs Verhalten ein unverkennbarer Fortschritt zu geistlicherem Wesen. Aber nicht blos auf sein Verhältniss zu den Freunden selbst hat deren starre Consequenz heilsamen Einfluss, sondern auch auf sein Verhältniss zu Gott. An dem zornigen Gott, den zugleich als ungerechten zu denken sie ihn nöthigen, kann er an sich schon nicht haften. Er kann es um so weniger, als er desto sehnlicher nach Rechtfertigung verlangen muss, je zuversichtlicher er verklagt wird. Wenn er nun gleich wünscht, dass das Zeugniss, welches er von seiner Unschuld ablegt und das die Zeitgenossen nicht gelten lassen, mittelst Eisengriffels und Bleigusses in einen Felsen gehauen würde, so ist das Denkmal mit dem steinernen Worte doch ein todter Zeuge und bauen kann er auf Menschen, da er sich gegenwärtig von ihnen so schmählich verkannt und getäuscht sieht, auch für die Zukunft nicht. Das drängt seine Sehnsucht nach Rechtfertigung von dem todten Ding zu einer lebendigen Person und weist sie von den Menschen hienieden zu Gott hinauf. Er hat Einen, der sein misskanntes Recht zur Anerkennung bringen wird, einen גֹּאֵל, der nicht erst in späteren Geschlechtern ins Dasein treten wird, sondern lebt, der es nicht erst werden wird, sondern ist. Es kann schon bei den Worten גאלי חי kein Zweifel sein, dass er denselben meint, von dem er 17,19 sagt: „schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen“ Dem גם עתה dort entspricht hier das חי und daraus, dass der Ort jenes Zeugen die Himmelshöhen sind, erklärt sich die Art und Weise, wie Iob 19,25[b] den zuversichtlichen Glauben an die Verwirklichung dessen ausspricht was er 16,20f. erst noch sehnlich erfleht: als Letzter, dessen Wort, wenn lange schon der Streit menschlicher Stimmen verhallt ist, in die Ewigkeiten hinein gilt, wird er hienieden über dem Staube, dem Iob in den Augen der Menschen als Gottgestrafter verfallen ist, als letztentscheidender Zeuge aufstehen. Und nach seiner Haut, der solchermaassen zerstörten, und los seines Fleisches, welches ja jetzt schon so zusammengefallen ist, dass man die Knochen hindurchsieht (19,20), wird er Eloah schauen, und der menschlichem Urtheile nach den Tod eines Ungerechten Gestorbene wird Eloah schauen zu sei-

nem Gunsten, **seine** Augen werden sehen und kein Fremder, denn ganz und gar ihm zugut, damit er sich an seinem Anblicke labe, wird Er sich zu sehen geben. Das ist das Zukunftbild, nach dessen Verwirklichung sich Iob so sehr sehnt, dass ihm vor Sehnsucht die Nieren im Leibe verschmachten. Man sieht daraus, dass Iob hier nicht eine vorübergehende Gefühlsregung, einen nur momentanen Glaubensanflug ausspricht, sondern der verborgene Glaube, der während des ganzen Streits auf dem Grunde seiner Seele ruht und über den die Zweifelswogen hinweggehen, kommt hier zum Vorschein. Er weiss dass wenn auch sein äusserer Mensch verweset Gott sich doch nicht unbekannt zu seinem innern lassen könne. Aber geht die Glaubenszuversicht Iobs wirklich auf das Jenseits? Man hat dagegen bemerkt, dass wenn die mit solcher Zuversichtlichkeit ausgesprochene Hoffnung eine jenseitige wäre, Iobs Zagen kleinlich und verwerflich sein würde; ferner dass diese Hoffnung in Widerspruch stehe mit seiner eignen Aussage 14, 14: „Wenn der Mensch stirbt — wird er wieder aufleben? Alle Tage meines Frohndienstes wollt' ich harren, bis meine Wandelung käme"; drittens dass die Person Iobs völlig verzeichnet und ein psychologisches Zerrbild wäre, wenn der in Iobs Gemüth schlummernde Gedanke, der 19, 25—27 zu Worte kommt, der Gedanke eines jenseitigen Anschauens Gottes wäre; endlich dass die Lösung des durch den Streit mit den Freunden sich immer mehr verwickelnden Räthselknotens am Schlusse des Drama's durch eine Theophanie vermittelt wird, welche zu Gunsten des noch Lebenden erfolgt, nicht, wie man bei jener jenseitigen Auffassung erwarten müsste, durch eine über Iobs Grabe sich enthüllende himmlische Scene. Aber ein solcher Schluss war in einem alttestamentlichen Buche unmöglich. Das A. T. kennt noch nicht einen mit seligen Menschenseelen in weissen Kleidern (der *stola prima*) bevölkerten Himmel. Und zur Zeit wo das B. Iob entstand war auch weder eine positive Offenbarung, noch eine dogmatische Erkenntniss der die diesseitige Geschichte begrenzenden Auferstehung der Todten vorhanden. Das B. Iob zeigt uns aber, wie aus der Anfechtung über die Räthsel des Diesseits sich der Glaube an eine jenseitige Lösung hervorrang. Die Hoffnung, welche Iob ausspricht, ist keine in seiner Zeit herrschende, keine durch Ueberlieferung überkommene, keine die Menschen oder auch nur die Gerechten insgemein umfassende. Alle die obigen Einwendungen wären wirklich triftig, wenn hier offenbar würde, dass Iob in dogmatischer Weise von einem die Frommen für die Leiden dieser Zeit entschädigenden Schauen Gottes nach dem Tode wisse. Aber so verhält es sich nicht. Die ausgesprochene Hoffnung ist keine fertige und gläubig angeeignete, vielmehr wird sie unter dem Andrange der gottverhängten Leiden, die ihn als Verbrecher erscheinen lassen, und der menschlichen Anklagen, die ihn zum Verbrecher machen, erst empfangen und geboren. Es ist ihm unmöglich anzunehmen, dass Gott so feindlich wie jetzt von ihm abgewandt bleibe, ohne sich je wieder zu ihm zu bekennen. Die Wahrheit muss endlich den falschen Schein durchbrechen und der Zorn wieder der Liebe weichen. Dass es nach seinem Tode geschehen werde, ist nur das Aeusserste, welches sein Glaube setzt. Stellen wir uns auf den Standpunkt des Dichters, so lässt er allerdings hier eine Erkenntniss zu Worte

kommen, zu welcher, wie auch das Spruchbuch zeigt, die salomonische Chokma auf dem Wege gläubigen Denkens sich zu erheben begann, aber auch auf Seiten der Chokma war diese Erkenntniss zunächst nur ein Theologumenon und erst im Verlaufe von Jahrhunderten befestigte sie sich unter dem Zusammenwirken fortschreitender Heilserkenntniss und Heilsoffenbarung und Heilsthatsachen, und erst im N.T. ward sie durch die Hadesfahrt und die Himmelfahrt des Lebensfürsten ein vollkommen entschiedener und lichter Bestandtheil des kirchlichen Credo. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt des Helden des Drama's, so gibt erst diese durch die Macht der Anfechtung hindurchblitzende Hoffnung auf jenseitige Rechtfertigung dem Charakterbilde seines von Gott nicht lassenden Glaubens, weit entfernt, es zum Zerrbilde zu machen,[1] die letzte Vollendung. Iob geht ja, wie er meint, dem gewissen Tode entgegen. Wie sollte ihn da der Dichter nicht das Glaubenspostulat aussprechen lassen, dass er, selbst wenn ihn Gott anscheinend den Sündertod sterben lasse, doch nicht ungerechtfertigt bleiben könne! Wie sollte er ihn von dem Gedanken, dass der Schrei seines vergossenen Blutes nicht vergeblich empordringen werde, sich hier in der Mitte des Drama's nicht bis zu dem Gedanken erheben lassen, dass diese Rechtfertigung seines Blutes als eines unschuldigen nicht geschehen werde, ohne dass er bewusster Weise dabei ist und mit eignen Augen den Gott, dessen strafrichterlichem Zorne er erlegen, als seinen Erlöser zu schauen bekommt! Diese Hoffnung ist, im Lichte der späteren Heilserkenntniss angesehen, keine andere als die Auferstehungshoffnung, aber erscheint hier nur erst im Keime und tritt als eine rein persönliche auf: Iob ersteht aus dem Staube und sieht, nachdem die Zornwetter vorübergegangen, Eloah als in Liebe sich zu ihm bekennenden, während seine überlebenden Gegner dem Gerichte eben dieses Gottes verfallen. Es ist also nicht die Theilnahme an der (bei Jesaia c. 26 zu prophetischer nur erst nationaler Aussage kommenden) Auferstehung der Gerechten und nicht die Theilnahme an der (zuerst bei Daniel 12, 2 ausgesprochenen) allgemeinen Todten-Auferstehung, deren sich Iob getröstet; er redet von keinem Geschehniss am Ende der Tage, sondern von einem rein persönlichen nach seinem Tode; sich für einen Sterbenden haltend, und als Verstorbenen und zwar dem Anscheine nach der Strafe seiner Missethaten Erlegenen denkend müsste er an Gott verzweifeln, wenn er nicht selbst das Unglaubliche als unausbleiblich ansehen wollte, dies nämlich dass Gott auf seinem Blute und Verwesungsstaube nicht diese Brandmarkung des Zorns und der falschen Anklage haften lassen werde. Dass der Schluss des Drama's sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäss gestalte, ist, wie wir schon bemerkten, deshalb nicht möglich, weil der Dichter (abgesehen von seiner Hineinversetzung in Lage und Bewusstsein seines patriarchalischen Helden) jene Hoffnung, welche Iob als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber nur erst wie die Psalmisten (s. zu Ps. 17, 15. 49, 15 f. 73, 26) als Glau-

1) Wenn Iob sagen könnte wie Tobia 2, 17 f. Vulg.: *filii sanctorum sumus et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo*, so wäre sein Gebahren allerdings widrig, aber was er 19, 25—27 ausspricht, ist noch weit entfernt von jener überkommenen Glaubenserkenntniss Tobia's.

benspostulat und noch nicht als Dogma besass[1]; es war aber auch gar nicht nöthig, da ja nicht dies die Idee des Drama's ist, dass es ein die Räthsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode gibt, sondern dass es ein Leiden der Gerechten gibt, welches die Larve des Zornes hat und doch, wie schliesslich offenbar wird, Schickung der Liebe ist. Ist es aber eine keimende Hoffnung, welche in dieser Rede Iobs durch die Schlusskraft des Glaubens hervorgetrieben wird, so können wir sie auch, ohne die Heilserkenntnisszeiten anachronistisch zu vermengen, als volle, aber freilich nur samhafte Präformation des späteren Auferstehungsglaubens fassen. Wenn Iob sagt, dass er mit eignen Augen Eloah schauen wird, so ist es freilich möglich, unter diesen Augen die Augen des Geistes[2], aber ebenso möglich, darunter die Augen des wiederhergestellten Leibes (den die Alten im Unterschiede von der zwischenzuständlichen *stola prima* als *stola secunda* bezeichnen) zu verstehen, und wenn Iob sich 25^{b} als verwesenden Leichnam denkt, sollte er sich unter seinen schauenden Augen nicht seine im Tode erloschenen und nun wieder sehend gewordenen denken? Indess, wenn wir grammatisch-historisch auslegen wollen, nicht kirchlich-praktisch, nicht homiletisch, dürfen wir auch nicht die Bestimmtheit des späteren Dogma in die Aussage Iobs zurücktragen: sie verhält sich zur Eschatologie ähnlich wie das Protevangelium zur Soteriologie, sie bietet nur die Grundlinien des später zur Ausführung kommenden Bildes, aber auch einen Contur, der so angelegt ist, dass alle spätere Erkenntniss sich in ihn eintragen lässt, weshalb Schlottmann vollkommen Recht hat, wenn er es für gerechtfertigt hält, dass die grossen mächtigen Worte in Liedern und Compositionen und Liturgien und Grabschriften von dem Gottmenschen verstanden und in dem Sinne gebraucht werden, welchen „die reicher entwickelte Vorstellung von den letzten Dingen so leicht in sie hineinlegen konnte". Dass nun weiterhin die hehre Hoffnung nicht weiter zum Ausdruck kommt, darf uns nicht befremden. Einerseits ist nicht unwahr was Sanctius bemerkt: *ab hoc loco ad finem usque libri aliter se habet Iobus quam prius,* andrerseits schwebt Iob zwar hier in der Mitte des Buches, über seine Gegner triumphirend, auf der Höhe gläubigen Siegesbewusstseins, aber noch ist er nicht in der Gemüthsverfassung, in welcher er, sei es diesseits oder jenseits, sich zugut Gott zu schauen bekommen kann. Noch muss er weiter Demuth lernen im Verhältniss zu Gott und Sanftmuth im Verhältniss zu den Freunden. Darum lässt der Dichter, unerschöpflich reich an Gedanken und Gedankenvariationen, den Streit sich immer noch

---

1) Verkehrt ist die Ansicht Böttchers *de inferis* p. 149, dass der Dichter die ausgesprochene Hoffnung durch den Schluss seines Buches hinterdrein als *dementis somnium* missbillige.

2) Der Wunsch Iobs 19, 23 f. hat sich erfüllt, wie z. B. Jac. 5, 11 zeigt, und seine Hoffnung hat sich erfüllt, indem er Gott den Erlöser in den Hades eintretend geschaut und durch ihn zu himmlischem Anschaun Gottes emporgeführt ist. Wir setzen dabei die Geschichtlichkeit Iobs und die Schriftgemässheit dessen voraus, was wir in der Bibl. Psychol. Abschn. VI §. 3 über Jenseits und Erlösung vorgetragen haben. Demnach könnte man mit den meisten neueren Ausll. Iobs Hoffnung auf das zwischenzuständliche Anschaun Gottes beschränken, aber, wie oben weiter gesagt ist, ist jede solche Specialisirung unberechtigt.

mehr verwickeln und das Feuer, in welchem Iob bewährt, aber auch entschlackt werden soll, noch länger brennen.

Die zweite Rede Zophars c. XX.

Schema: 8.12.10.8.12.7.2.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

2 Darob geben meine Gedanken mir Antwort
Und zwar kraft meines Fühlens in mir.
3 Zurechtweisung mir zum Schimpfe muss ich hören,
Doch der Geist aus meiner Einsicht gibt Bescheid mir.
4 Weisst du wohl dies was ewig her ist,
Seit hingesetzt Menschen auf Erden:
5 Dass der Frevler Jubeln nicht weit her ist
Und des Ruchlosen Freude nur augenblicklich?

Alle neuern Ausll. fassen v. 2 als Selbsteinleitung der folgenden Entgegnung und die meisten halten בַּעֲבוּר für elliptisch statt בעבור זאת, wie schon Tremell. Piscator u. A., theilweise (aber mit Unrecht) unter Hinweisung auf das *Rebia mugrasch*. Ew. bem.: „בעבור steht deshalb ohne Ergänzung, weil diese aus dem כן in לָכֵן deutlich ist." Aber obschon diese Ellipse nicht unzulässig ist (vgl. לכן = לכן אשר 34, 25. כעל Jes. 59, 18), so ergibt doch 2^b trotz derselben keinen annehmbaren Sinn. Die meisten Ausll. übers.: „und daher kommt mein inneres Stürmen" (so z. B. Ew.), aber die von Schultens für חוּשִׁי nach dem arab. حاش vorgeschlagene Bed. *perturbatio animi* liegt zu weit vom hebr. Sprachgebrauch ab; überdies bed. jenes حاش eig. aufscheuchen, hetzen, vom Wilde, nicht aber: unruhig s., stürmen — eine Bed. welche auch das entsprechende hebr. חוּשׁ *properare* nicht aufweist. Nur wenige Ausll. (wie Umbr. welcher übers.: ob meines Sturms in mir) fassen בעבור (nur dieses Eine Mal im B. Iob vorkommend) als Präpos., wie es in Anbetracht des folg. Inf. (vgl. Ex. 9, 16. 20, 20. 1 S. 1, 6. 2 S. 10, 3) gefasst sein will. Ferner: לָכֵן (nur von Umbr. nach dem arab. *lâkin, lâkinna* mit „doch" übers., wo es im Hebr., wo לְ nicht = לֹא, sondern = לָ mit Vorton-Kamefs ist, nie bed.) mit dem was folgt wird von mehreren Ausll. auf die vorhergehende Rede Iobs bezogen, z. B. Hahn: „unter solchen Umständen, wenn du dich so beträgst", von den meisten aber auf v. 3., z. B. Ew.: „Darum fühlt er eine Erwiederung von seinen Gedanken sich zugerufen und daher kommt sein inneres gewaltiges Treiben dass ihm keine Ruhe lässt: weil er eine schmähende tief kränkende Züchtigung seiner selbst von Iob hört". Mit anderen Worten: infolge des Schimpfes, den ihm Iob anthut, zumal mit seiner Gerichtsdrohung, geräth Zophars Inneres in Aufregung und gibt ihm die Antwort, die er nun ausspricht. Dieser vorwärts weisende Sinn des לכן liesse sich allenfalls auch

---

1) So ist nach der in Codd. vorkommenden masoreth. Note ליח ומלא (d. h. *plene*, wie sonst nirgends) zu lesen, wie auch von Kimchi in seiner Grammatik *Moznajim* p. 8, Abenezra in seiner Gramm. *Zachoth* 1^b und dem Punktator Jekuthiël in seinen *Darche ha-Nikkud* (Abschn. über die Buchstaben יהוא) bezeugt wird.

wenn man בעבור präpositionell fasst festhalten (darum ... und zwar um meines inneren Stürmens willen), aber weit naturgemässer ist es doch, dass der Anfang der Rede Zophars an das letzte Wort Iobs anknüpft. So lässt sich v. 2 auch wirklich verstehen, wenn man חושי nicht mit حاش חוש hetzen, hasten (wonach auch Saad. AE.: wegen meines inneren Eilens oder Drängens), sondern mit حسّ empfinden combinirt; in dieser Bed. ist חוש in allen semit. Dialekten üblich und sogar auch biblisch, denn Koh. 2,25 ist zu übers.: wer hat Empfindung (Geniess) ausser von ihm aus (l. ממנו) d. h. auch im Geniessen ist der Mensch nicht frei, sondern durch Gott bedingt. Mit לכן (ähnlich gebraucht wie 42,3) zieht Zophar aus Iobs Verhalten, bes. der Wendung, die seine letzte Rede genommen hat, eine Folgerung, welche, wie שְׂעִפַּי יְשִׁיבוּנִי besagt, sich ihm unwillkürlich mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt, und zwar wie er mit *Waw explic.* hinzufügt: von wegen des ihm inwohnenden Empfindungsvermögens, womit er sowohl seinen Wahrheitssinn als sein sittliches Gefühl meint, überh. die Fähigkeit unmittelbarer, nicht erst durch lange Reflexion vermittelter Erkenntniss. Ueber שׂעפי von den sich spaltenden und gleichsam verzweigenden Gedanken s. zu 4, 13 u. Psychol. S. 181.; הֵשִׁיב bed. wie überall antworten, nicht causativ: zu antworten treiben; חוּשִׁי ist *n. actionis* im Sinn von רְגִישְׁתִּי (Trg.) oder הרגישי (Ralbag), was gleichfalls „mein Empfinden (*αἴσθησις*)“ bed., und die Verbindung חושי בי ist wie 4,21. 6,13. Worin die Folgerung besteht, ist selbstklar und geht aus v. 4. 5 hervor. In v. 3 kommt zunächst der in לכן gemeinte Folgerungsgrund zur Aussage: Züchtigung meiner Beschimpfung d. i. die mir zur Beschimpfung gereicht (vgl. Jes. 53,5 Züchtigung die uns zum Frieden gereicht) muss ich hören (vgl. zu dieser modalen Bed. des Fut. z. B. 17,2), und in 3[b] wiederholt Zophar, nur etwas anders gewendet, was er v. 2 gesagt hat: der Geist, dieses innere Licht (s. 32,8. Psychol. S. 154 f.), erwiedert ihm aus der Einsicht heraus, die seiner Person eigen ist d. h. er gibt ihm aus der Fülle dieser Einsicht heraus Bescheid, was von Iob mit seinen beleidigenden Ausfällen zu halten ist, näml. (dies der Inhalt des הֵשִׁיב der Gedanken und עֲנוֹת des Geistes) dass in diesem Gebahren Iobs nur seine Gottlosigkeit offenbar wird. Das ists was er ihm v. 4. 5 warnend entgegenhält: weisst du wohl (was nach 41,1. 1 K. 21,19 sarkastisch s. v. a.: du wirst doch wohl wissen oder verwundert: wie, du weisst nicht?!) dieses von Ur her d. h. dieses seit unvordenklicher Zeit gültige und sich vollstreckende Gesetz (oder wie Ew.: *hoccine scis aeternum esse,* so dass מני־עד nicht virtuelles Adj., sondern virtueller Prädicatsacc. ist), seit gesetzt sind (שִׂים Inf., also eig.: seit man gesetzt hat) Menschen auf Erden (vgl. die Musterstelle Dt. 4,32), dass das Frohlocken der Frevler מִקָּרוֹב aus der Nähe d. i. nicht weithin reichend, nur kurze Zeit während (arab. قريب oft geradezu *brevis*) und die Freude des Ruchlosen עֲדֵי־רָגַע nur einen Augenblick und nicht weiter dauernd?

6 **Ob steigt zum Himmel sein Aufstreben**
Und er sein Haupt die Wolken berühren lässt —:
7 **Gleich seinem Kothe geht er ewig verloren;**
Die ihn sehen, sprechen: Wo ist er?

8 **Wie ein Traum verfliegt er und man findet ihn nicht,**
Und wird weggescheucht wie ein Nachtgesicht.
9 **Das Auge hat ihn erblickt und nimmer wieder,**
Und nicht mehr gewahrt ihn seine Stätte.
10 **Seine Kinder müssen begütigen Geringe,**
Und seine Hände herausgeben sein Vermögen.
11 **Seine Knochen waren voll Jugendkraft,**
Nun ist sie mit ihm auf Staub gebettet.

Wenn hoch hinauf bis gen Himmel des Frevlers Erhebung steigt und er sein Haupt an das Gewölk rühren d. i. das Gewölk berühren macht, so geht er doch gleich seinem eignen Kothe auf immer zu Grunde. Man erinnert sich dabei an das was Obadia v. 4 von Edom und Jesaia 14,13—15 vom Könige Babels sagt. שִׂיא ist s. v. a. נְשִׂיא, wie שׂוֹא Ps. 89,10 = נְשׂוֹא; der erste schwache Radical ist abgeworfen, wie in כִּילַי = נְכִילַי *fraudulentus, machinator* Jes. 32,5 und nach Olsh. in שִׂיבָה = יְשִׂיבָה 2 S. 19,33. הִגִּיעַ ist so causativ (wenigstens liegt dies am nächsten) zu verstehen wie Jes. 25,12 u. ö. Nach Schultens mit Ew. Hirz. Hlgst. 7[a] כגללו nach dem arab. جلال (wov. der Name *'Gelâl-ed-din*) zu übers.: *secundum majestatem suam* oder mit Reiske בגללו *in magnificentia sua* zu lesen ist unnöthig und da das hebr. גלל diese Bed. von جل *illustrem esse* nicht aufweist sehr gewagt; Schult. selbst hat jene in den *Animadv.* empfohlene Deutung im Comm. zurückgenommen und die Richtigkeit der Uebers. *sicut stercus suum* (Hier. *sicut sterquilinium*) bestätigt, wofür auch die ähnliche Bildrede 1 K. 14,10 spricht: wie jemand den Mist (הַגָּלָל), wahrsch. Rindermist als Feuerung, verbrennt (nicht: wegfegt) bis er ganz hinweg ist. גֶּלְלוֹ (oder גֶּלֲלוֹ mit lautbarem *Sch*e*bâ*) lässt sich von גֶּלֶל herleiten, aber die Analogie von צִלְלוֹ spricht für die Grundform גֵּל Ew. §. 255[b], keinesfalls lautet diese גָּלָל. Das Wort ist nicht unedel, wie Ez. 4, 12 vgl. Zef. 1,17 zeigt, und das Bild, obwohl abstossend, ist doch sehr bezeichnend und wie man sich die Erfüllung zu denken hat, lässt sich beispielsweise aus 2 K. 9, 37 ersehen, wonach Isebel „wie Dung auf Feldes Fläche werden soll, so dass man nicht sagen kann: das ist Isebel.“ [1] Ebenso wird hier fortgefahren 7[b]: die ihn

---

1) Im Arabischen ist *ǵille* (גִּלָּה) und *ǵelle* (גֶּלָּה) das übliche vorzügliche Brennmaterial (daher als Synon. von *hatab* gebraucht) aus Rindermist, und zwar nicht von Pflugochsen (*baḳar ammâle*), weil diese solideres Stallfutter bekommen, welches keinen Stoff für die *ǵelle* liefert, sondern von frei weidenden Rindern (*baḳar baṭṭâle*), welche fast durchgängig milchende Kühe sind. Der Mist derselben wird im Frühlinge auf den Weideplätzen als vollkommen ausgetrocknete Fladen, welche die grüne Farbe des Pflanzenstoffs haben, von Weibern und Kindern gesammelt. Jeder Landwirth weiss, dass diese Art Rindermist, das Produkt einer schnellen, man kann sagen nur halben Verdauung, schon im frischen, besonders aber im getrockneten Zustande völlig geruchlos ist. Die gesammelten Vorräthe bringt man in Körben auf den Form- oder Pressort (*maṭbaʿa* מַטְבָּעָה), wo sie gebröckelt, dann mit Wasser in eine dicke Masse verwandelt und, mit Häckerling gemischt, von den Weibern mit der Hand zu runden Kuchen geformt werden, die gegen drei Finger dick und eine Spanne gross sind. Sie gleichen den Lohkuchen der Rothgerber, nur dass sie nicht viereckig sind. Inwiefern dieses Fabrikat die Gestalt einer Scheibe hat, heisst es *ḳurṣ* (was auch einen Laib Brot bed.) und inwiefern es mit dem Druck der Hände in eine bestimmte Form gebracht wird, heisst es *ṭabbuʿ* (טַבּוּעַ), in der Collektivform *ṭebâbiʿ*, womit

sahen (Partic. von Vergangenem Ges. §. 134, 1) sagen: wo ist er? Wie ein Traum verfliegt er, so dass man ihn nicht findet, und wird fortgescheucht (יֻדַּד *Ho.*, nicht יִדַּד *Kal*) wie ein Nachtgesicht (חִזָּיוֹן überall im B. Iob statt חָזוֹן, von dem es sich etwa wie *visum* von *visio* unterscheidet), dessen der

---

צְפוּעֵי (צְפִיעֵי) Ez. 4, 15 gleichbed., denn *ṣaf'* צפע (verw. *ṣafḥ* צפח) bed. mit der flachen Hand auf etwas schlagen. Auf der *maṭba'a* bleibt die *gelle* erst ausgebreitet, später aufgeschichtet den ganzen Sommer hindurch liegen. Erst einen Monat vor Beginn der Regenzeit werden Kuppeln (*ḳubeb*) gebildet d. h. man führt aus den gleich Ziegelsteinen geschickt übereinander gestellten Kuchen einen kreisrunden Bau auf, der bis zehn oder zwölf Ellen hoch wird, sich allmählich verengt und mit einer gewölbten Kuppel endigt, von welcher der Bau seinen Namen *ḳubbe* (קֻבָּה) hat. Unten mag er acht bis zehn Schritte Durchmesser haben, ist immer hohl und wird durch eine thürartige Oeffnung von unten gefüllt. Die Aussenseite der *ḳubbe* wird mit einer sehr gesättigten Auflösung von Rindermist übertüncht und dieser Ueberzug, einmal an der Sonne getrocknet, schützt den Bau, der also zugleich Speicher und Vorrath ist, vollkommen gegen die Winterregen. Kommt dieses Brennmaterial in Gebrauch, so leert man durch die Thüre zuerst das Innere und später (bis dahin sind die Regengüsse vorüber) trägt man mittelst einer Leiter den Bau von oben ab. Im Sommer ist die *ḳubbe* verschwunden. Manche grössere Wirthschaft hat deren drei bis vier. Sind die ummauerten Höfe geräumig, wie meistens der Fall ist, so stehen sie innerhalb derselben; wo nicht, ausserhalb. Die der Wüste naheliegenden und den Ueberfällen der Araber ausgesetzten Gemeinden stellen sie dicht um die Dörfer herum, was diesen ein eigenthümliches Ansehn gibt. Bei Ueberfällen werden die Heerden hinter dieselben getrieben und die Bauern erscheinen in den Zwischenräumen mit ihren Schiessgewehren. Seetzen rechnet die *gelle* zu den sieben Dingen, welche für das Land *Ḥaurân* (*Basan*) charakteristisch sind, und nennt eine solche Kuppel-Schicht mit einem dittmarschen Namen eine „Didi", Plur. „Diden". Hienach scheint Ez. 4, 12 ff. erklärt werden zu müssen, wo dem Proph. statt der Diden (גֶּלְלֵי) von Menschenkoth die gewöhnlichen Diden von Rindermist gestattet werden, deren Flamme völlig geruchlos und deren lange glühende Asche so rein wie Holzasche ist; meine Reisegefährten haben sich unzählige Male die Erstlingsfrüchte der Frühlingserde: Schwämme (*fuṭr*) und Trüffeln (*fak'* פֶּקַע) in der glühenden Asche der *gelle* gebraten. Dagegen würde man fälschlich dieser Stelle entnehmen, dass die Semiten sich des Menschenkothes als Feuerung bedient hätten; die Semiten (eingeschl. die Nomaden) sind gewiss dasjenige Volk der Erde, welches sich in Betreff der Reinlichkeit die peinlichsten Verhaltungsmassregeln auferlegt hat. Nach Obigem erklärt sich auch Zef. 1, 17: „ihr Fleisch wird gleich den Diden" d. h. gleich diesen verbrannt oder vertilgt. Und hienach verstehen wir auch obige Stelle des B. Iob: „wie sein Didenhaufen wird er bis zur Consumtion verschwinden" ganz so wie 1 K. 14, 10: „ich werde hinter dem Hause Jerobeams her verbrennen (vertilgen), wie man die Diden verbrennt bis zur Consumtion". Das Suff. in כְּגֶלֲלוֹ deutet auf die Wohnstätte des Frevlers, über dessen niedriger Umfriedigung die hohe Kuppel der Diden sich erhebt, die, ehe man sichs versieht, verschwunden ist, und während der Beschreibung des plötzlichen Untergangs des Frevlers v. 8. 9 hat dem Leser immer noch das Bild jener Kuppel und ihres Verschwindens vor Augen zu stehen. Wenn man entgegnet, dass bei dieser Auffassung כְּגֶלֲלָיו zu erwarten war, so zeigt 1 K. 14, 10., dass גָּלָל (גֵּל) auch als Collektivum gebräuchlich war, und das arabische *gelle* wird niemals anders gebraucht, was um so auffälliger als man von vorn herein seine Endung für das „ة der Einheit" halten wird. Meine Reisegefährten aus Damaskus (wo man keine *gelle*, also auch das Wort nicht hat) nahmen es immer so und bildeten den Plural *gellât* und das Collektiv *gilel*, wurden aber immer ausgelacht und verbessert: sprecht أَقْرَاص جِلَّة oder طَبَابِيع جِلَّة! *Wetzst.*

Erwachte sich als einer Aeffung seiner Fantasie entschlägt (vgl. Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f.). Augen erblickten ihn (שָׁזַף nur im B. Iob in dieser Bed. von dem brennpunktartig fixirenden Blicke, verw. שָׁדַף *adurere*, wie aus Hohesl. 1, 6 ersichtlich) und thuns nicht wieder, und nicht wird seiner ansichtig (שׁוּר, bes. häufig im B. Iob, eig. umhergehen, verw. חוּר, dann sich umsehn) fernerhin seine Stätte (מְקוֹמוֹ als Fem. construirt wie Gen. 18, 24. 2 S. 17, 12 *Cheth.*). Die Futt. bez. hier überall was dem Frevler begegnen wird. Schon deshalb ist Ewalds Uebers.: „seine Fäuste schlugen Schwache nieder" unannehmbar. Uebrigens kommt חָפְנָיו, wie hienach statt בָּנָיו gelesen werden muss, in dieser athletischen Bed. sonst nicht vor, und es ist ganz unnöthig, יְרַצּוּ von einem רָצָה = רָצַץ (zerstossen, zu Boden stossen) herzuleiten oder geradezu in יְרֹצּוּ (Schnurrer) oder יְרַצְּצוּ (Olsh.) zu verwandeln, denn obgleich der Ged.: *filios ejus vexabunt egeni* (LXX n. d. LA. θλάσειαν und Trg. n. d. LA. יְרַעֲעוּן) nicht unpassend zu 10[b] ist, so gewinnt man doch einen bei der Stellung von בניו näher liegenden, noch gefälligeren Sinn, wenn man רָצָה in der sprachgebrauchsgemässen Bed. günstig stimmen, begütigen, beschwichtigen fasst, wie das Trg. n. d. LA. יְרַצּוּן (Peschito-Wort für ἀποκαταλλάσσειν) und Ges. Vaih. Schlottm. u. A. nach AE. Ralbag Merc.: *filii ejus placabunt tenues, quos scilicet eorum pater diripuerat, vel eo inopiae adigentur, ut pauperibus sese adjungere et ab illis inire gratiam cogantur.* Das Vergeltungsverhältniss zu 19[a] besteht auch bei dieser Auffassung. Die Kinder des gefühllosen Bedrückers der Armen werden, wenn der Gefürchtete dahingestorben, Verarmte aussöhnen müssen und seine Hände werden mittelst der Hände seiner Kinder sein Vermögen zurückgeben müssen, näml. an diejenigen welche seine Habsucht an den Bettelstab gebracht hatte (אוֹן Anstrengung, Kraft 18, 7., dann, wie הוֹן und syn. חַיִל, Vermögen, wahrsch. von der im Arab. *aun* Ruhe und *haun* Leichtigkeit anders gewendeten Wurzelbed. hauchen). Carey meint, dass die Schilderung zurückgreife: auch er selbst schon bei Lebzeiten, was aber, da hier überall von dem Todten die Rede ist, sich nicht empfiehlt. Wie v. 9, so wechseln nun auch v. 11 Perf. u. Fut., jenes von Vergangenem, dieses von Künftigem. Hier. übers. mit Verquickung zweier wurzelverschiedener Bedd.: *ossa ejus implebuntur* (sollte heissen *impleta erant*) *vitiis adolescentiae ejus*, schon deshalb verwerflich, weil עֲלוּמִים Ps. 90, 8 zwar von geheimen Sünden gemeint ist, aber überh. das Geheime (Verhüllte) bed. Dagegen bed. עֲלוּמִים 33, 25 allerdings *adolescentia* (arab. غُلُومَة) und demgemäss ist nach LXX Trg. Syr. zu übers.: seine Knochen waren voll Jugendkraft. In 11[b] liesse sich תִּשְׁכָּב wie 14, 19 auf das rein pluralische עַצְמוֹתָיו bez., aber das Präd. hiezu würde dann 11[a] pluralisch, 11[b] singularisch lauten, weshalb sich die an sich schon weit passendere Bez. auf עֲלוּמָו empfiehlt (Hirz. Schlottm.): seine Jugendkraft, auf die er trotzte, liegt mit ihm auf Staub (des Grabes).

12 **Wenn süss schmeckte in seinem Munde Böses,**
Er es verhehlte unter seiner Zunge,
13 **Er es schonend pflegte und nicht losliess**
Und es zurückhielt drin in seinem Gaumen:

14 **So ist sein Brot in seinen Därmen nun verwandelt:**
Natterngalle ist in seinem Innern.
15 **Reichthum hat er verschlungen und speit nun ihn aus,**
Aus seinem Bauche treibt heraus ihn Gott.
16 **Natterngift sog er ein,**
So tödtet ihn denn Otternzunge.

Der Frevler ist v. 12. 13 als Feinschmecker gedacht, welcher das Böse wie eine im Munde zurückgehaltene Leckerei (Renan: *comme un bonbon qu'on laisse fondre dans la bouche*) so lange wie möglich festzuhalten und recht aus dem Grunde zu geniessen sucht. הִמְתִּיק süsse machen hat hier die intrans. Bed. *dulcescere* Ew. §. 122[c]. הִכְחִיד der Sichtbarkeit entziehen bed. sonst vernichten, hier verhehlen (wie das *Pi.* 6, 10. 15, 18). חָמַל schonen hat das bei den Vv. des Deckens und Schirmens übliche עַל bei sich. Mit v. 14 beginnt der Nachsatz des hypoth. Vordersatzes; das Perf. נֶהְפָּךְ (mit *Kamefs* bei *Athnach*) besagt das Plötzliche der Wandlung; das folg. מְרוֹרַת ist nicht s. v. a. לִמְרוֹרַת (Lth.: *Seine Speise inwendig im Leibe wird sich verwandeln in Ottergallen*), sondern 14[b] spricht in einem Nominalsatz das Resultat der Wandlung aus. Bitteres und Giftiges sind im Alterthum Synonyme; deshalb begegnen sich in מְרֵרָה die Bedd. Gift und Galle (v. 25) und רֹאשׁ bed. sowohl die an ihrer Bitterkeit kenntliche Giftpflanze als das dem Pflanzengift ähnliche Schlangengift (v. 16. Dt. 32, 33). חַיִל v. 15 ist Vermögen, ohne den Nebenbegriff gewaltthätigen Erwerbs (Hirz.), der vielmehr in בָּלַע sich andeutet. Das folg. *fut. consec.* ist hier nicht Aor., sondern Ausdruck der unausbleiblichen Folge, welcher die Gewissheit einer vollendeten Thatsache eignet: er muss das verschlungene Vermögen wieder erbrechen, aus seinem Bauche treibt es Gott heraus, näml. (was in הוֹרִישׁ *expellere* liegt) gewaltsam und also unter kolikartigen Schmerzen. Die LXX, nach deren Geschmacke die Nennung Gottes hier wider das Decorum war, übers. *ἐξ οἰκίας* (l. *κοιλίας* nach *A*) *αὐτοῦ ἐξελκύσει αὐτὸν ἄγγελος* (Theod. *δυνάστης*). In 16[a] wechselt mit dem Perf. 15[a] das imperfektische Fut. יִינָק, welches die vergangene Handlung als vor sich gegangene für die Vorstellung fester hält, und das *ἀσυνδέτως* folg. Fut. besagt die innerlich nothwendige unmittelbare Folge. Zu 16[a] vergleicht sich Ps. 140, 4., zu 16[b] Spr. 23, 32. Der das Natterngift schnöder Lust wohlgefällig einsog, dem wird das worin er sündigte auch zur Strafe: er verfällt giftführendem tödtlichem Schlangenbiss, denn die Sündenstrafe ist im Grunde nichts Anderes als das herausgekehrte Wesen der Sünde selbst.

17 **Nicht darf er sich weiden an Bächen,**
Stromgleichen, thalflussgleichen von Honig und Sahne.
18 **Wiederhergebend Errungenes, darf er's nicht schlucken;**
Dem an sich gebrachten Reichthum gemäss sich vergnügen darf er nicht.
19 **Weil er niederstiess, hülflos liegen liess Geringe,**
Wird er, falls er ein Haus geraubt, es nicht ausbaun.
20 **Weil er keine Ruhe in seinem Gieren kannte,**
Wird er mit seinem Liebsten sich nicht retten können.

Wie Dichter von der *aurea aetas* der paradiesischen Urzeit singen: *Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant*[1] und wie das Land der Ver-

1) So Ovid *metam.* 1, 112 vgl. Virgil, *Ecl.* 4, 30 *Et durae quercus sudabant ro-*

heissung in dem jehovistischen Bestandtheile der Thora ארץ זבת חלב ודבש genannt wird, so wird die strotzende Glücksfülle, zu welcher der Frevler es durch Ungerechtigkeit gebracht hat, verglichen mit Bächen (פְּלַגּוֹת eig. Theilungen und zwar etw. eines Stammes = Gaue Richt. 5, 15 f. oder, wie hier, einer Quelle = Bäche) von Strömen, Thalflüssen (zwei *gen. appositionis*, deren einen Hupf. streichen zu müssen meint, die aber nicht unpoetisch, indem ganz so wie Ps. 78, 9 die Rede in der Schwebe bleibt Ew. §. 289[c], einander coordinirt sind) von Honig und Sahne (vgl. Sahne und Oel 29, 6), wenn nicht viell. (was der Accent. noch entsprechender) נהרי נחלי als erklärendes Permutativ von בפלגות gemeint ist: nicht wird er sich weiden an Bächen, Strömungen von Flüssen von Honig und Sahne (Dachselt), und mit אַל־יֵרֶא (*seq.* ב sehend an etwas haften = sich daran weiden) wird ihm die Aussicht auf Genuss dieser Glücksfülle und zwar, indem sich das sittliche Urtheil und Gefühl an der Aussage der Thatsache betheiligt (אַל wie 5, 22. Ps. 41, 3. Spr. 3, 3. 25), die Berechtigung auf diese Aussicht abgesprochen. Dieser Ged., dass dem auf höchste Höhe gebrachten Glücksstand nicht der bezweckte und vorgespiegelte Genuss folgen wird, kommt v. 18 zu wiederholtem zwiefachem Ausdruck. Man übers. 18[a] nicht: er gibt den Erwerb wieder heraus ohne ihn zu schlucken, was יָשִׁיב heissen müsste; das syntaktische Verh. ist ein anderes: das ו von וְלֹא ist nicht verumständend, die Verumständung liegt ja in dem Partic., welches vordersatzartig vorausgestellt ist, als ob es hiesse: weil oder indem er das Erworbene (יָגָע nur hier für יְגִיעַ 10, 3 u. ö.) wieder herausgibt, so hat er kein Geniess davon, er wird oder darf es nicht hinunterschlucken (Trg. falsch ולא־יגמר, nach dem arab. بلغ durchdringen, erreichen, zum Ziele kommen). Ganz entsprechend ist die Satzbildung 18[b]. Misszubilligen sind alle die Erklärungsversuche, welche כְּחֵיל תְּמוּרָתוֹ zu מֵשִׁיב 18[a] ziehen: (wieder herausgibt ers) wie Vermögen seines Austausches d. i. wiederzuerstattendes (Schlottm.), fremdes Gut (Hahn). Abgesehen von der Unangemessenheit des Ausdrucks zu dem darin gefundenen Sinne ist dies gegen die von unserem Dichter fast durchweg beobachtete relative Selbstständigkeit der einzelnen Verszeilen und hat auch das dazwischen stehende ולא יבלע gegen sich. Vollends unmöglich ist die nach dem Targ. von Schult. Oet. Umbr. Hirz. Renan u. A. beliebte Erkl.: wie sein Besitz, so sein Tausch (soll heissen: Wiedererstattung, Herausgabe); dies müsste statt כְּחֵיל nicht blos כְּחֵיל, sondern כְּחֵילוֹ heissen. Das beabsichtigte Satzverhältniss ist ohne Zweifel wie 18[a] dies, dass כחיל תמורתו vordersatzartige nähere Bestimmung zu ולא יעלס ist, von dem es sich, um nachdrücklich hervorzutreten, mittelst des *Waw apod.* (wozu Schult. nicht unpassend Jer. 6, 19. 1 K. 15, 13 vgl.) abhebt. Sehr entsprechend ist die Erkl.: nach der Macht d. i. ganzen Fülle seines Eintausches, aber nicht in dem Sinne von *to the full amount of its value* (Carey wie Rosenm.) mit מֵשִׁיב, sondern mit dem Folg. verbunden: „wie gross auch sein Eintausch (Gewinn), doch frohlockt er nicht“ (Ew.). Aber dass חֵיל hier wo von Hab und Gut die Rede ist Macht = Menge bed., ist

---

scida mella und Horaz, *Epod.* 16, 47 *Mella cava manant ex ilice, montibus altis Levis crepante lympha desilit pede.*

nicht wahrsch. Die nächstliegende Auffassung scheint mir diese: nach Verhältniss des Vermögens seines Eintausches (תמורה von מור syr. geradezu *emere*, verw. מהר, מחר und viell. auch מכר, hier vom Eintausch, Kauf, Erwerb selbst wie 15, 31, vgl. 28, 17 vom Eintauschmittel) d. h. des von ihm ertauschten, erhandelten, erschacherten Vermögens, da darf er nicht froh werden d. h. es entgeht ihm das Frohlocken, welches sich bei der Grösse des Vermögens erwarten liesse, das er zusammengebracht hat. In v. 19 ist Hier. nicht der einzige Ausl. der (als ob die hebr. Tempora regellos Alles bed. könnten) übers. *domum rapuit et non aedificavit eam* (s. v. a. *quam non aedificaverat*). Sogar Hupf. übers. so, indem er ולא יבנהו imperfektisch = וְהוּא לֹא בְּנָהוּ fasst, natürlich aber den grammatischen Beweis für die Möglichkeit dieser Herausbringung eines plusquamperfektischen Sinnes schuldig bleibt. Eher liesse sich erklären: anstatt es zu bauen (Lit. Centralblatt 1853 Nr. 24). Aber der Syntax nach muss 19ª Vordersatz sein: weil er zerschlug, liegen liess (also: von ihm selbst zerschlagen) Geringe[1], und 19ᵇ der Nachsatz: so hat er ein Haus geraubt und wird es nicht bauen d. h. so wird er, falls er ein Haus geraubt, es nicht ausbaun. Denn בַּיִת גָּזַל ist nach den Acc., welche sich hier als richtig bewähren, nicht zu übers.: *domus, quam rapuit,* sondern hypothetisch: *si (ἐὰν) domum rapuit,* woran sich ולא יבנהו mit *Waw apod.* schliesst (vgl. 7, 21ᵇ und 11, 18ᵇ nach der, jedoch im Comm. beanstandeten, Uebers.), und בָּנָה bed. hier, wie öfter, nicht: erbauen, sondern: umbauen, fortbauen, bauend in Stand erhalten (vgl. 2 Chr. 11, 5. 6. Ps. 89, 3. 5). In gleicher Periodisirung wird v. 20 fortgefahren: weil er in seinem Bauche d. h. seiner alles verschlingenden Gier nicht kannte שָׁלֵו (neutrisch = שַׁלְוָה Spr. 17, 1. Ew. §. 293ᶜ) Zufriedenheit, Ruhe und Genüge (vgl. Jes. 59, 8 לא ידע שלום): wird er sich nicht retten können (מִלֵּט wie פִּלֵּט 23, 7 als Intens. des Kal: entkommen, oder auch = מִלֵּט נַפְשׁוֹ wofür Am. 2, 15 zu sprechen scheint) mit (בְּ wie 19, 20) seinem Liebsten (so z. B. Ew.) oder: wird er sein Liebstes nicht retten können, eig. nicht Rettung bewirken mit seinem Liebsten, das Obj. wie 16, 4. 10. 31, 12 als Mittel der Handlung gedacht (s. z. B. Schlottm.). Die erstere Erkl. ist natürlicher und schlichter. חָמוּד Heissbegehrtes (Ps. 39, 12 von Gesundheitsfülle und Anmuth des Menschen, Jes. 44, 9 von den Abgöttern als Lieblingen ihrer Verehrer) heisst das Liebste und Theuerste, woran der Sünder mit ganzer Seele hing, nicht, wie Böttch. meint, die Seele selbst.[2]

---

1) Das Trg. übers.: weil er zertrümmerte das Geschäft der Armen (עזב nach עִזְבוֹן bei Ezechiel) und Parchon: weil er zertrümmerte die Dielen der Armen (nach dem mischnischen מַעֲזִיבָה Estrich), aber עזב ist nach Masora zu Jes. 58, 2 (vgl. Kimchis *Michlol* p. 35) עָזַב als Verbum zu lesen.

2) Hupf. erkl.: *non fruitur securus ventre suo h. e. cibo quo venter potitus erat et deliciis quas non salvas retinebit* (oder auch 20ᵇ als Satz für sich: *cum deliciis suis non evadet*), aber ohne Beweis dafür dass ידע בְּ *frui* und בטן metonymisch die Mast oder Kost bed. könne, wogegen die Behauptung, dass שָׁלֵו nicht s. v. a. שָׁלוֹ und nicht von Ruhe mit Bezug auf das Begehren gesagt sein könne, unbegründet ist. Der Hebr. kann das neutrische Adj. ebenso substantivisch gebrauchen wie der Grieche z. B. τὸ ἀσφαλές die Sicherheit, τὸ εὐτυχές das Glück (vgl. z. B. die Verbindung בחמים ואמת), und שָׁלֵו bed Erledigung und Ruhe (arab. mit folg. عن) ohne Unterschied des Beunruhigenden, sei es Gefahr oder Schmerz oder irgend welche Leidenschaft.

21 **Nichts entkam seiner Fressgier,**
Darum wird nicht dauern sein Wohlstand.
22 **Im Ueberflusse seines Bedarfes wirds ihm enge,**
Alle Hände Nothleidender überkommen ihn.
23 **Es wird geschehen: um vollzumachen seinen Bauch,**
Lässt Er in ihn fahren seine Zornglut
Und lässt auf ihn regnen in sein Fleisch hinein.
24 **Muss er fliehen vor eisernem Harnisch,**
So durchbohrt ihn eherner Bogen.
25 **Er zerrt, da kommt's hervor aus dem Leibe**
Und der Stahl aus seiner Galle,
Heranziehn über ihn Todesschauer.

Wörtlich lautet 21[a]: es gab kein Entronnenes (שָׂרִיד wie 18,19 von שָׂרַד شَرَدَ *aufugere*) seinem Essen (von אֱכֹל, nicht von אֹכֶל) d.i. er frass Alles ohne Schonung bis auf den letzten Rest, darum wird טוּבוֹ sein Wohlstand, seine Güterfülle nicht vorhalten oder anhalten (יָחִיל wie Ps. 10,5 gedrungen, kräftig, dauerhaft s., wov. חַיִל حَوْل, حِيلَة). Anders Hupf.: *nihil ei superstes ad vescendum, itaque non durant ejus bona*, aber שריד bed. zunächst *elapsum* und על־כן *propterea* und bei diesen nächsten Bedd. kann man bleiben, zumal da 21[a] nicht futurisch lautet wie 21[b]. Der in 21[b] angeschlagene Ton der Vorhersagung setzt sich im Folg. fort. Der nach Art der Vv. ל״ה (Ew. 238[c]) gebildete *inf. constr.* מְלֹאות (eig. מְלֹאות, aber mit *Cholem* beim *Aleph*, indem das *Waw* als יתיר überflüssig betrachtet wird) ist wie קְרֹאות Richt. 8,1 (vgl. dagegen die *scriptio defectiva* Lev. 8,33. 12, 4) geschrieben, und שִׂפְקוֹ (mit *Sin*, wie Norzi nach Codd. Kimchi Farisol feststellt, nicht *Samech*) ist von שֵׂפֶק (סֵפֶק) *sufficientia* (vgl. das Verbum 1 K. 20,10) herzuleiten: wenn vollauf vorhanden ist sein Genüge, nicht von שֵׂפֶק = سَفْقَة, صَفْقَة *complosio*, wonach Schultens erkl.: wenn zum Höhepunkt gelangt ist sein selbstfrohes Händegeklatsch (Elisabeth Smith: *while clapping the hands in the fullness of joy*), wozu מלאות nicht passt und was wenigstens שֵׂפֶק כַּפָּיו heissen müsste. Also: in der Fülle seines Bedarfs wirds ihm enge (יֵצֶר mit zurückgezogenem Ton für יֵצַר schon wegen des folg. Monosyllabums, obwohl auch weiterhin verkürzte Futt. dichterischem Brauche nach in reiner Futurbed. folgen), womit nicht nur das bange Vorgefühl gemeint ist, welches ihm gerade im vollsten Ueberfluss sein bevorstehendes Loos ankündigt, sondern die wirkliche Bedrängniss, in welche sein gipfelndes Glück umschlägt, wie 22[b] zeigt: alle Hände Nothleidender überkommen ihn (בּוֹא *seq. acc*: *invadere*), um das der Armuth angethane Unrecht an ihm zu rächen. Man braucht nicht blos solche zu verstehen, die er elend gemacht hat, es heisst כָּל־יַד, die Aussage lautet also allgemein: der reiche unbarmherzige Mann wird eine wehrlose Beute der Proletarier. Das v. 23 eröffnende יְהִי (welches auch sonst z.B. 18,12 rein futurisch vorkommt) dient hier, wie וִיהִי 2 S. 5,24 (Ew. §. 333[b]), dem folgenden יְשַׁלַּח zur Einleitung (geschehen wirds: Er wird entsenden); ähnlich wird im geschichtlichen Style häufig וַיְהִי (z.B. Gen. 40,1) und im prophetischen וְהָיָה gebraucht. Um seinen Bauch, den unersättlichen, zu füllen

wird Gott wider ihn seine Zorngluth entsenden (vgl. Thren. 1,13 aus der Höhe hat er Feuer gesendet in meine Gebeine) und wird regnen über ihn in sein Fleisch oder seine Fleischmasse hinein (arab. *fi lachmihi*). So glauben wir בִּלְחוּמוֹ verstehen zu müssen im Hinblick auf Zef. 1,17., wo viell. nicht ohne Bez. auf diese Rede Zophars das zur Erläuterung von v. 7 dienende כַּגְּלָלִים mit dem zur Erläuterung dieses בלחומו dienenden וּלְחֻמָם zusammentrifft und der rechte Sinn selbst von LXX nicht verfehlt wird, welche übers. *καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα.*[1] Zwar gewinnt man auch wenn man לְחוּם in der Bed. Speise fasst einen passenden Ged.: er wird auf ihn regnen seine Speise d. i. die ihm gebührende (mit בְּ des Mittels der Handlung statt des Objektsacc.) oder: er wird (seine Zorngluth) auf ihn herabregnen als seine Speise (mit *Beth essent.*, wonach Ew.: was ihn sättigen kann, Bridel: *pour son aliment*, Renan: *en guise de pain*), aber wir geben jener andern Erkl. den Vorzug, weil es ohnehin in dem stark arabisirenden Buche nahe liegt, für לחום die durch Zef. 1,17 auch als hebräisch erwiesene Bed. des arab. لَحْم anzunehmen, ferner weil sie das Trg. für sich hat, welches בְּשִׂלְדֵיהּ übers., und Ausll. wie AE. und Ralbag, welche בבשׂרו glossiren; endlich weil sie einen treffenden Sinn gibt, zu welchem Thren. 1,13 eine empfehlende Parallele bietet, vgl. auch Jac. 5,3 und Koran, *Sur.* 2,169: „Die welche verhehlen was Gott niedergesandt von der Schrift und dafür erkaufen einen geringen Lohn, die essen in ihren Bauch nur das Feuer hinein." Dass עָלֵימוֹ pathetisch für עָלָיו gebraucht werden kann, erhellt unwiderleglich aus 22,2 vgl. 27,23 und zu Ps. 11,7; die sittlich unwillige und strafdrohende Rede greift absichtlich nach seltnen feierlichen Wörtern und dunklen Tönen. Also: auf ihn herab in sein Fleisch hinein, das in mitgefühlloser Unersättlichkeit wohlgenährte, lässt Gott regnen, näml. Feuerregen, welcher es verzehrt. Das ist der geheime Hintergrund des Strafgeschickes, welches, wie auch immer menschlich vermittelt, die Strafmacht göttlichen Zornfeuers zum wirksamen Principe hat. Wie es sich geschichtlich vermittelt, schildert beispielsweise v. 24—25. Der Frevler flieht vor feindlicher Uebermacht, wird im Rücken vom feindlichen Geschosse getroffen und bekommt, indem er, ein Gefallener, sich dessen zu entledigen sucht, die Schrecken unausbleiblich nahen Todes zu fühlen. Die beiden Futt. v. 24 lassen sich in einen Bedingungssatz umstellen, wie Ps. 91,7ª vgl. Am. 9,2—4., und das ist, wie es scheint, das vom Dichter beabsichtigte Wechselverhältniss der zwei Aussagen (ähnlich wie Jes. 24,18): flieht er vor Eisen-Rüstung d. i. der im Handgemenge todbringenden Waffe, so erliegt er der fernhin verderblichen: durchbohren wird ihn (*fut. Kal* von חָלַף خلف immer weiter dringen, nachdringen, hier wie Richt. 5,26) Bogen von Ehernem (נְחוּשָׁה poet. für נְחֹשֶׁת wie Ps. 18,35., obwohl es auch Adj. sein könnte, da *eth* wie das arab. قَوْس zeigt wirklich Femininendung ist). Schon die Flucht des Entmuthigten ist eine Strafe,

---

1) Man übers. dort: und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub d. i unnützer Bauschutt (arab. *el-ǵabra* אלגַבְרה) und ihr Fleisch gleich dem Unrath. Die Flexionsform לְחֻמָם führt auf לְחֹם u. d. F. לְאֹם.

welche dadurch sich vollendet, dass er fliehend von dem Pfeile getroffen wird, welchen der eherne Bogen mit gewaltiger Schnellkraft ihm nachsendet. In v. 25 liest das Trg. מְגֵּוָהּ mit *He mappic.* und übers.: er (der Feind oder Gott) zückt (*stringit*) und herausgeht's (das Schwert) aus seiner Scheide, schon deshalb verwerflich weil גֵּו nicht *vagina* bed. kann. Kimchi und die meisten jüd. Ausll. glossiren מְגֵּוָה durch מִגּוּפָהּ, auch LXX übers. es *σῶμα.* Nach גֵּו (Rücken) von der Rückseite des Körpers verstanden gibt es keinen passenden Sinn, da der Frevler als im Rücken getroffen, der Pfeil also als auf der Vorderseite herausdringend zu denken ist[1]; die Bed. Körper dagegen passt und ist auch durch die Nebenform גְּוִיָּה hinlänglich gesichert. Das V. שָׁלַף aber ist wie Richt. 3, 22 gebraucht: der Getroffene zieht das Geschoss heraus, da kommt es aus dem Körper, in den es tief eingedrungen, hervor und der Blitz d. i. die metallene Pfeilspitze (wie לַהַב Richt. 3, 22 die Klinge im Untersch. vom Schafte) aus seiner Galle (מְרֹרָה = מְרֵרָה 16, 13 von der Bitterkeit benannt, wie *χολή χόλος* vgl. *χλόος χλωρός* von der grüngelben Farbe), indem, wie Syr. frei übers., seine Gallenblase zersprengt ist.[2] Ob nun wohl יַהֲלֹךְ als Parallelwort von וַיֵּצֵא mit ממררתו oder ob es mit dem Folg. zu verbinden ist? Die Accentuation ist schwankend. Gewöhnlich ist ויברק *Dechî*, ממררתו *Mercha* oder correkter *Mercha-Zinnorith,* יהלך *Rebia mugrasch* interpungirt (wonach Ew. Umbr. Vaih. Welte Hahn Schlottm. Olsh. abtheilen); es findet sich aber auch ממררתו *Athnach.* Wenngleich diese letztere Accentuationsweise nur schwach bezeugt ist, so halten wir sie doch für die richtiger theilende, denn schwerlich sollte עָלָיו אֵמִים im Sinne des Dichters eine Verszeile bilden. Wenn nun aber יהלך עליו אמים zusammenzunehmen ist, so fragt sichs, ob zu erkl. ist: er fährt dahin, indem Schrecknisse ihn überkommen (Schult. Rosenm. Hirz. v. Gerl. Carey) oder: es gehen oder kommen über ihn Schrecknisse (LXX Trg. Syr. Hier. Ramban). Wir halten Letzteres für das allein Richtige, denn wenn יהלך nach 14, 20. 16, 22 zu verstehen wäre, so hätte der Dichter sich zweideutig ausgedrückt, indem es wenigstens gleich nahe liegt, אמים für das nachfolgende Subj. von יהלך zu halten, als עליו אמים als Adverbialsatz zusammenzunehmen. Jenes aber ist wie syntaktisch naheliegend (s. Ges. §. 147 [a]) so auch sachlich passend: „es ziehen heran über ihn Schrecknisse (näml. des ihm in kurzer Frist gewissen Todes), weshalb wir uns dafür entscheiden.

26 **Alle Finsterniss ist aufbewahrt seinem Verwahrten,**
Es frisst ihn ein Feuer, das man nicht anbläst,
Weidet ab den Rest in seinem Zelte.
27 **Es enthüllen die Himmel seine Schuld**
Und die Erde lehnt sich auf wider ihn.

---

1) So singt der Krieger *Cunaʿan Têjâr* (gest. um 1815), als er seine Gattin verloren hatte: „Mein Schmerz um sie ist der Schmerz dessen, dem das Ross in der Einöde zusammenbrach. | Der Weg ist wild und keine Hülfe von den vorausgeeilten Gefährten. || Mein Stöhnen gleicht dem Stöhnen dessen, der zwischen den Schultern tödtlich getroffen | fliehen will und die in ihm haftende Lanze nach sich schleift. *Wetzst.*

2) Abulwalid (bei Kimchi) versteht unter מרורה nach dem arab. *marâre* geradezu die rothe Galle d. i. die Gallenblase. Wenn diese durchstochen wird, entleert sich ihr Inhalt in den Unterleib und der Mensch ist des Todes.

28 **Fortwandern muss das Eingescheuerte seines Hauses —**
Zerrinnend Wasser an Gottes Zorntag.

* *

29 **Das ist das Loos des frevlen Menschen von Elohim**
Und das Erb' ihm zuerkannt von Gott.

Wie Ps. 17, 14 Gottes Vorrath an irdischen Gütern für die Menschenkinder צְפוּנְךָ (צְפִינְךָ) genannt wird, so heissen hier die vom Menschen selbst zurückgelegten Vorräthe צְפוּנָיו. Diesen nicht als aus Gottes Hand hingenommenen, sondern rücksichtslos habgierig zusammengebrachten Vorräthen des Gottlosen entgegen ist auf Gottes Seite eitel Finsterniss bestimmt, welche sie schliesslich cassiren wird; es könnte statt טָמוּן auch צָפוּן (15, 20. 21, 19. 24, 1) heissen und statt לִצְפוּנָיו auch לִטְמוּנָיו (Dt. 33, 19), aber טָמוּן passt wie 40, 13 zeigt besser zur Finsterniss (schon wegen des ט, dieser dunkeltönigen *muta*, mit der das Wort beginnt); כָּל־חֹשֶׁךְ bed. eitel Finsterniss wie Ps. 39, 6 כל־הבל eitel Nichtigkeit, Ps. 45, 14 כל־כבודה eitel Pracht und viell. Jes. 4, 5 כל־כבוד eitel Herrlichkeit, und der wortspielartig ausgedrückte Ged. ist, dass dem *θησαυρίζειν* des Gottlosen ein *θησαυρίζειν* Gottes des Richters entspricht (Röm. 2, 5. Jac. 5, 3): jener summt Schätze an und dieser eitel Finsterniss, welchem sie zu bestimmtem Termine anheimfallen sollen. Das folg. תְּאָכְלֵהוּ wird von Ges. für *Pi.* statt תְּאַכְּלֵהוּ gehalten, aber eine solche Auflösung der dem *Pi.* charakteristischen geschärften Sylbe ist unerweislich; von Hirz. Olsh. §. 250[b] für *Pu.* statt תְּאֻכְּלֵהוּ, aber אֻכַּל bed. gegessen werden, nicht (so dass es mit Objektsacc. verbunden werden könnte) zu fressen bekommen; von Ew. Hupf. für *Kal* statt תֹּאכְלֵהוּ, was lautlich und sachlich möglich (s. zu Ps. 94, 20), aber richtiger hält man es für *Po.*, denn solche *Poël* von starken Stämmen, wie שֹׁפֵט (s. zu 9, 15), kommen vor, und dass das *Cholem* derselben in *Kamefs chatuf* verkürzt werden kann, zeigt וְדָרְשׁוּ Ps. 109, 10 (s. dort).[1] Das *Po.* ist in u. St. das Intensivum des *Kal:* auffressen wird ihn ein Feuer, welches nicht angeblasen ist. Bei dieser Uebers. ist נֻפָּח s. v. a. נֻפְּחָה, indem dem üblichen Genus von אֵשׁ in dem nächststehenden Verbum Rechnung getragen, dasselbe aber in den ferner stehenden נפח und יֵרַע ausser Betracht gelassen ist, was Olsh. bedenklich findet, wofür sich aber nicht wenige Beispiele wie 1 K. 19, 11. Jes. 33, 9 vgl. Ges. §. 147 Anm. 1 aufzeigen lassen. Zwar liesse sich der Beziehungssatz לא נפח auch mit Erg. von בָּהּ erklären: in das man nicht hineingeblasen oder das man nicht angeblasen (Symm. Theod. *ἄνευ φυσήματος*); beide Auffassungen sind nach Ez. 22, 20. 22 möglich, aber da das ohne Zweifel אש zum Subj. habende masculine ירע folgt, so kann man unbedenklich die *synallage gen.* schon mit נפח beginnen lassen. Es ist ein Feuer gemeint, welches hervorzubringen und zu unterhalten es keiner menschlichen Bemühung bedarf (vgl. zu לֹא בְיָד 34, 20), also אש אלהים 1, 16. Solches Feuer weidet ab Entkommenes (שָׂרִיד wie v. 21. 18, 19), d. i. was nur immer anderen Verhängnissen entkommen

---

1) Eine solche Verkürzung stellen auch dar die LA. תְּרָצְּחוּ Ps. 62, 4., מְלָשְׁנִי Ps. 101, 5 und וַיְּחָלְקֵם 1 Chr. 23. 6. 24, 3.; alle diese Formen sind nicht aufgelöste *Pi.* (Ges. Brth. Olsh §. 248[a]), sondern verkürzte *Po.* mit *å* statt *o.* Auch תְּהֹתֵלּוּ 13, 9 ist kein aufgelöstes *Pi.*, sondern nicht synkopirtes *Hi.*

ist, in seinem Zelte; יֵרַע (*Milel*) ist *fut. apoc. Kal*, die von Olsh. des Genuswechsels wegen vorgeschlagene Schreibung יֵרָע (*fut. apoc. Ni.*) d. i. es wird abgeweidet ist aus dem bei נפח angegebenen Grunde abzuweisen; das Richtige findet sich schon bei Schult. Nicht ohne Bez. auf 16, 18. 19., wo Iob auf Erd und Himmel als Zeugen provocirt hat, fährt Zophar v. 27 fort: „es enthüllen die Himmel seine Schuld und die Erde erhebt sich wider ihn“, Himmel und Erde bezeugen, dass er ein Scheusal ist, nicht werth von der Erde getragen und vom Licht des Himmels beschienen zu werden; sie bezeugen es, indem ihre Kräfte von unten und oben ineinandergreifen, ihn hinwegzutilgen. מִתְקוֹמָמָה ist mittelst *Mercha-Zinnorith* eng mit לוֹ (welches *Lamed raphatum* hat) verbunden und unter Einfluss des Gesetzes, nach welchem vor einem einsylbigen betonten Worte der Ton von der letzten Sylbe des vorausgehenden Wortes sich auf die vorletzte zurückzieht (Ew. §. 73, 3), der Pause halber als *Milel* betont.[1] In v. 28 übers. Ges. Olsh. u. A.: fortwandern muss der Ertrag seines Hauses, das Zusammengeraffte am Tage seines Zorns; נִגָּרוֹת *corrasae* (*opes*), *Ni.* von גָּרַר. Aber einmal vermisst man an נגרות das Suff. und zweitens hat בְּיוֹם אַפּוֹ keinen naturgemässen Anschluss. Das *Ni.* נגרות in der Bed. *diffluentia* von נָגַר hinfliessen (vgl. جرى fliessen) abgeleitet (vgl. 2 S. 14, 14., wo Lth. übers.: wie Wasser das in die Erde verschleifet), passt ungleich besser. Der Schluss der Schilderung ist ähnlich wie Jes. 17, 11: „An selbem Tage da du pflanztest brachtest du in die Höhe und mit Morgenanbruch deine Saat zur Blüthe — ein Erntehaufen am Tage tiefer Wunde und tödtlich Herzeleid“. So heisst hier Alles was der Frevler aufgespeichert „Zerrinnendes an Gottes Zorntag.“ Die Rede schliesst nun so summirend wie 18, 21 Bildads: „Dies ist der Antheil oder Anfall d. i. das zugetheilte oder zufallende Geschick des frevlen Menschen (אָדָם רָשָׁע, eine nicht häufige Verwendung des אדם vgl. Spr. 6, 12., wofür üblicher איש) seitens Elohims und dies das Erbe seines (d. i. des ihn betreffenden) Decrets seitens Gottes. Das mit objektivem Suff. verbundene אֱמֶר (אֹמֶר), welches auch sonst von Gottes Allmachtswort oder Machtgeheiss vorkommt (s. zu Hab. 3, 9), bed. hier Gottes richterliche Verfügung oder Anordnung, in diesem Sinne ebenso arabisch als hebräisch, denn auch arab. bed. *amr* (Plur. *awâmir*) den Befehl und die Verordnung.

Die Rede Zophars c. 20 ist sein Ultimatum, denn im dritten Gange des Streites ergreift er nicht wieder das Wort. Wir sahen schon an seiner ersten Rede c. 11, dass er der leidenschaftlichste unter den Freunden ist. Seine Leidenschaftlichkeit ist jetzt um so weniger zu entschuldigen, als Iob in seiner vorigen Rede die wahrhaft geistliche Sprache flehentlicher Bitte und ernster Warnung gegen die Freunde geführt hat. Die Freunde thäten nun wohl, wenn sie schwiegen, und noch besser, wenn sie in dem Lei-

1) Diese Accentuationsweise, die sich in Codd. findet und von Grammatikern bezeugt wird (s. Norzi), ist grammatisch begreiflicher, als die unserer Ausgg., welche das *Mercha* bei der Endsylbe haben. Denn während מִתְקוֹמָמָה als *Milel* die Pausalform des *fem. part. Hithpalel* für מִתְקוֹמֶמֶת (מִתְקוֹמְמָה) mit pausalem *â* statt *ĕ* ist, müsste es als *Milra* eine Passivform sein, aber das *Hithpalal* hat hier keinen Sinn und ist überhaupt innerhalb des bibl. Hebraismus nicht sicher belegbar.

denden den angefochtenen Knecht Gottes anerkennten und ihre Beschuldigungen, die sein Innerstes abstösst, zurückzögen. Aber Zophar mag die Schande der empfangenen Zurechtweisung nicht auf sich haften lassen; man hat an ihm ein Beispiel, dass der Mensch nirgends beredter ist, als wenn er seine gekränkte Ehre zu vertheidigen hat, dass er aber auch nirgends mehr Gefahr läuft, die maasslosen Gebilde natürlicher Aufwallung für höhere Eingebungen oder doch für schlagende Abfertigungen aus der Fülle besserer Einsicht heraus zu halten. Es ist mit Recht bemerkt worden, dass uns der Dichter in Zophar einen jener Feuerköpfe schildert, welche vorgeben, für die in Gefahr schwebende Religion zu kämpfen, während sie für ihre beleidigte Eitelkeit eifern. Statt durch die Gerichtsdrohung Iobs sich warnen zu lassen, sucht er dessen Versuch zu schrecken durch einen gleichen zurückzuschlagen. Neues hat er gegen Iob nichts vorzubringen; der Dichter hat es meisterhaft verstanden, das Herz seiner Leser von den Freunden in demselben Grade nach und nach abzuwenden, als für Iob zu gewinnen. Denn jene gehen ganz und gar in ihrem Einen Dogma auf und während in Iob eine unendliche Menge von Gedanken und Gefühlen durcheinander wogt, ist ihr Herz gegen jede neue Erkenntniss und Gefühlsregung wie hermetisch verschlossen. Das Neue in der Rede Zophars, wie überhaupt der Freunde, in diesem zweiten Gange des Streites ist nur das, dass sie Iob nun nicht mehr durch Verheissungen zur Busse zu locken, sondern nur durch Schreckbilder zur Besinnung zu bringen, oder vielmehr seine vermeintlich wahnsinnigen Angriffe auf sie selber zu lähmen suchen. Es ist nicht möglich, den Satz, dass der selbstsüchtige, unbarmherzige Reiche aus seinem Glücke durch die Strafe Gottes weggerissen wird, furchtbar malerischer zu erläutern, als Zophar das thut, und diese furchtbare Schilderung ist nicht übertrieben, sondern wahr und treffend, aber Iob gegenüber ist sie die äusserste sich selbst überbietende Lieblosigkeit; auf ihn angewandt wird die entsetzliche Wahrheit zur entsetzlichen Lüge. Denn im Sinne Zophars ist Iob der Gottlose, dessen Frohlocken nicht lange währt, der sich zwar himmelan hebt, aber wie sein eigner Koth zu Grunde gehen muss, und dem die Sünde ungerechten Erwerbs zu Natterngift in seinem Innern geworden ist. Der Zornpfeil Gottes steckt in ihm, und wenn er ihn auch herausziehen will — er hat ihn bereits verdientermaassen tödtlich verwundet! Feuer Gottes, das bereits das Seine zu verzehren begonnen hat, ruht nicht, bis auch der letzte Rest in seinem Zelte verzehrt ist. Die Himmel, wo er selbstbetrügerisch den Vertheidiger seiner Unschuld sucht, offenbaren seine Schuld und die Erde, die er zur Zeugin für sich zu haben hofft, erhebt sich als seine Verklägerin. So schonungslos sucht Zophar das neue Vertrauen, welches Iob zu Gott fasst, zu ersticken und den Glauben, der unter der Asche der Anfechtung emporschlägt, zu dämpfen. Die Methode Zophars ist seelenmörderisch, er sucht das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu tödten statt es zu stärken. Es gelingt ihm aber nicht, denn so lange Iob an seiner Unschuld nicht irre wird, muss gerade die Lieblosigkeit der Freunde ihm der Faden werden, an dem er sich durch das Labyrinth seiner Leiden zu dem Gotte zurechtfindet, der ihn liebt, obwohl er zu zürnen scheint.

Die dritte Antwort Iobs c. XXI.

Schema: 10. 10. 10. 11. 10. 10. 5. 2.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 Hört doch, höret meine Rede
Und es sei dies statt eurer Tröstungen.
3 Ertraget mich, so werd' ich sprechen,
Und nach meinem Sprechen magst du höhnen.
4 Gilt denn meinerseits Menschen mein Jammern,
Oder warum sollt' ich nicht ungeduldig werden?
5 Wendet euch zu mir und entsetzt euch
Und legt die Hand auf den Mund.
6 Ja denk' ich dran, so werd' ich verdutzt
Und mein Fleisch ergreift Entsetzen —:

Die Freunde, weit entfernt das Räthsel des Leidens Iobs lösen zu können, erkennen das Räthsel nicht einmal als solches an. Sie zerhauen den Knoten, indem sie Iob durch immer schnödere Insimulationen aufs tiefste verwunden. Darum bittet er sie, seine das ungelöste Räthsel betreffende Aussprache (מִלָּה) wenigstens willig anzuhören (שִׁמְעוּ mit dem Gerund.), so (*Waw apodosis imper.*) soll dieses Zuhören ihre Tröstungen vertreten d. i. ihm so tröstlich sein, wie es ihre bisherigen vermeintlichen Tröstungen für ihn nicht sein konnten. Sie sollen ihn ertragen d. i. ohne Unterbrechung gewähren lassen (שָׂאוּנִי mit Vorton-Kamefs wie Jon. 1,12 vgl. קָחוּהוּ 1 K. 20, 33., nicht wie Hirz. meint unter Einwirkung des distinctiven Acc., sondern nach der festen Regel Ges. §. 60 Anm. 1), so will er reden (אנכי Gegens. des „ihr" in שאוני ohne weiteren Nachdruck) und nachdem er sich ausgesprochen mögen sie höhnen. Es heisst aber nicht תַּלְעִיגוּ (wie Olsh. corrigirt), sondern תַּלְעִיג (in voluntativer Bed. = תַּלְעֵג), indem sich Iob hier an Zophar insonderheit richtet, dessen ganze letzte Rede auf ihn den Eindruck eines bitteren Sarkasmus *σαρκασμός* von *σαρκάζειν* im Sinne von 19, 22[b]) machen musste und ihm die frischeste tiefe Wunde geschlagen hat. In v. 4 wird שִׂיחִי nicht anders als 7, 13. 9, 27. 10, 1. 23, 2 zu verstehen und also „mein Jammern" zu übers. sein. Sodann wird das vorausgestellte אָנֹכִי nach Ez. 33, 17. Ges. §. 121, 3 als nachdrückliche Verstärkung des „mein" zu fassen sein: er stellt sein Jammern in Gegensatz zu anderem. Diese emphatische Betonung des Subjectsbegriffs begreift sich nicht, wenn man mit Hupf. erklärt: *nonne hominis est querela mea*, so dass הֲ s. v. a. הֲלֹא (was hier in der Doppelfrage zwiefach misslich) und לְ Bezeichnung des Urhebers. Aehnlich Schultens und Berg, welche לְאָדָם *more humano* übers., indem sie hier wieder ihr verdächtiges ל *comparativum*[1] in Anwendung bringen. Das לְ bei שיחי hat (wenn sich auch nicht 12, 8 vergleichen lässt) jedenfalls die Präsumtion für sich, diejenigen zu bez., an welche die Klage sich richtet. Wir übers.: Geht denn

1) In der oben S. 200 angeführten Stelle aus Ibn-Kissaï hat Schultens, wie mich Fleischer versichert, لمخاليب falsch für كمخاليب gelesen, beirrt durch das häufige Fehlen des oberen Striches am ك, und überhaupt ist ل nie = ك und auch ל nie = כ, wie seit Schultens gefabelt wird.

was mich betrifft an Menschen meine Klage? Das vorausgestellte אנכי fällt nicht minder unter den Gesichtspunkt der Regel Ges. §. 145, 2 als §. 121, 3. Gemeinhin suchen Leidende sich dadurch Erleichterung zu verschaffen, dass sie in Worten und Schmerzenstönen das Mitleid mitfühlender Menschen ansprechen; das Jammern aber, welches seinerseits die Drei vernehmen, ist anderer Art, denn die Hoffnung auf menschliches Mitgefühl hat er längst aufgegeben, sein Jammern gilt nicht Menschen, sondern Gotte (vgl. 16, 20).[1] Dies gibt er ihnen zu bedenken, indem er weiter fragt: oder (וְאִם wie 8, 3. 34, 17. 40, 9., nicht: und wenn es so wäre, wie sprachgebrauchswidrig von Nolde erklärt wird) warum (Fragwort auf Fragwort: *an quare*, wie Ps. 94, 9 אם הלא *an nonne*) sollte mein Geist (Muth *θυμός*) nicht kurz d. h. warum sollte ich nicht kurzmüthig (vgl. Richt. 10, 16. Sach. 11, 8 mit Spr. 14, 29) = ungeduldig werden? Dürr in seiner *commentatio super voce* רוח 1776. 4. erklärt den Ausdruck *habito simul halitus, qui iratis brevis esse solet, respectu,* aber die Bed. Athem liegt dem Sprachbewusstsein hier fern, רוח bed. die entweder lange verhaltene (mit ארך) oder sich nicht verhalten lassende und kurzhin ausbrechende (קצר) affektuöse Erregtheit (vgl. 15, 13). Was seinen Unmuth zum Ausbruch bringt, das ist der Art, dass auch die Drei, wenn sie ihm, dem offen es Aussprechenden, aufmerksam sich zuwenden, darob werden staunen und die Hand auf den Mund legen (vgl. 29, 9. 40, 4) d. i. in Anerkennung des unlösbaren und doch nicht abzuleugnenden Räthsels verstummen müssen. השמו findet sich in Codd. und bei den Grammatikern theils als *Hi.* הָשַׁמּוּ *hašammu* (Kimchi), theils als *Ho.* הָשַּׁמּוּ oder, was dasselbe, הָשְׁמּוּ *hŏššammu* (Abulwalid) mit der auch sonst im *Ho.* dieses V. (Lev. 26, 34 f.) und anderer vorkommenden Schärfung des ersten Radicals (Olsh. §. 259ᵇ 260). Die Vocalisation als *Hi.* (הָשַׁמּוּ für הַשִׁמּוּ) in der Bed. *obstupescite* ist die bezeugtere. Iob selbst braucht an jenes Räthsel nur zu denken, so wird er bestürzt und sein Fleisch greift nach Entsetzen. Der Ausdruck ist wie 18, 20. Der Affekt ist als ein aus dem Gegenstand hervorgehendes Bedürfniss gedacht, welches das Subj. wie mit Naturnothwendigkeit befriedigen muss. In der folg. Strophe beginnt die Darlegung des so Entsetzenerregenden. Das göttliche Walten entspricht nicht, sondern widerspricht dem von den Freunden geltend gemachten Gesetze.

7 **Warum bleiben Frevler am Leben,**
Werden alt, auch stark an Macht?
8 **Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen um sie her,**
Und ihre Sprösslinge vor ihren Augen.
9 **Ihre Häuser haben Frieden sonder Schreckniss**
Und Eloahs Strafstecken kommt nicht über sie.
10 **Sein** (des Frevlers) **Stier bespringt und befruchtet,**
Seine Kuh kalbt leicht und fehlgebiert nicht.
11 **Sie lassen ins Freie gleich einer Heerde ihre Buben**
Und ihre Jungen hüpfen umher.

Die Frage v. 7 ist dieselbe, welche auch Jeremia 12, 1—3 aufwirft. Sie ist die Antithese zu der These Zophars 20, 5 und fragt nach dem Er-

1) Ein arab. Sprüchwort sagt: „Die vollkommene Geduld ist die, welche keine Klage laut werden lässt *ila el-chalk* gegen Creaturen (Menschen).“

klärungsgrunde der Erfahrungsthatsache, an welcher auch ein Asaf (Ps. 73 vgl. Mal 3, 13—15) beinahe zu Falle gekommen wäre, dass näml. die Gottlosen, weit entfernt, von der Strafe ihrer Gottlosigkeit ereilt zu werden, im Fortgenusse des Lebens bleiben, dass sie zu hohem Alter und auch zu demgemäss steigendem Vermögen an Macht und Besitzthum gelangen. Das V. עָתַק, welches wir 14, 18. 18, 4 (vgl. das *Hi.* 9, 5. 32, 15) in der Bed. *promoveri* lasen, hat hier wie arab. *'ataka, 'atuka* die Bed. alt werden *aetate provehi*, und גָּבַר חַיִל stark werden an Vermögen ist Synon. des Ps. 73, 12 in gleichem Zus. gebrauchten הִשְׂגָּה חַיִל immer grösseres Vermögen gewinnen. Der erste Zug in dem Glücksbilde der Frevler, welchen Iob der Schmerz über seine eigne Kinderberaubtheit nahe legt, ist der, dass ihnen jeder derartige Verlust erspart ist: ihre Nachkommenschaft ist standfest (נָכוֹן *constitutus*, anderwärts in Bereitschaft stehend 12, 5. 15, 23. 18, 12., hier feststehend wie z. B. Ps. 93, 2) angesichts ihrer bei ihnen (so dass sie weder Verlust durch Tod noch durch örtliche Trennung zu beklagen haben), und ihre Absprossen (צֶאֱצָאִים ein nur Jesaia's sowohl unbestrittenen als bestrittenen Weiss. mit dem B. Iob gemeinsames Wort) vor ihren Augen; man hat נכון als Präd. zu 8[b] herüberzunehmen: sie sind ihnen ohne Einbusse vor Augen. Von den Kindern, den Bausteinen des Hauses (s. Ges. *thes. s. v.* בנה), geht die Schilderung zu den Häusern selbst über. Ob שָׁלוֹם Subst. (= בשלום) oder Adj. sei, ist hier ebenso wie 5, 24. Jes. 41, 3 und anderwärts fraglich; die substantivische Fassung ist in so hochpoet. Rede mindestens gleich zulässig und das plur. Subj. בָּתֵּיהֶם, welches wenn das Präd. adjektivisch gefasst sein wollte שלומים erwarten liesse, entscheidet für sie. Ueber מִפָּחַד ohne (fern von) schreckendem Unfall wie Jes. 22, 3 מִקֶּשֶׁת ohne Bogen s. zu 19, 26. Was 9[a] der äusseren Erscheinung nach ausspricht, führt 9[b] auf den letzten Grund zurück; Eloahs שֵׁבֶט Stecken, mit dem er strafend schlägt (9, 34. 37, 13 vgl. Jes. 10, 24—26., wo שׁוֹט Geissel damit wechselt), ist nicht über ihnen d. i. bedroht und trifft sie nicht. Von dem Hausstand im Allgem. kommt v. 10 insbes. auf den Viehstand. Da שׁוֹרוֹ und פָּרָתוֹ mit einander wechseln und gemäss ihrem Genus construirt sind, so ist jenes ohne Zweifel vom männlichen Rind gemeint, nicht auch ἐπικοίνως vom weiblichen (LXX ἡ βοῦς, Hier. Saad.), wie Rosenm. nach Bochart deshalb annehmen zu müssen glaubt, weil עבר nie *de mare feminam ineunte*, sondern immer *de femina quae concipit* gesagt werde. In Wirklichkeit verhält es sich aber mit עבר anders als mit עדח, dessen *Pa.* und *Af.* allerdings *concipere* (eig. *transmittere sc. semen* in leidentlichem Sinne) bed. Dagegen bed. עבר schon im *Kal* befruchtet s. (wovon עוּבָּר Embryo und biblisch עָבוּר wie ausserbiblisch עִבּוּר Feldfrucht), das *Pa.* also befruchten, wov. מְעַבְּרָא (vom *part. pass.* מְעַבַּר) befruchtet (schwanger), das *Ithpa.* befruchtet werden, wie rabb. *Pu.* מְעֻבֶּרֶת geschwängert (woneben auch schon עֻבָּרָה schwanger bed., was kaum möglich wäre, wenn עבר in diesem sexuellen Sinne nicht wurzelverschieden von עבר περ-ᾶν wäre). Demgemäss übers. schon Trg. עִבַּר mit מבטין (*impraegnans*) und Gecatilia שורו mit فحلهم (*admissarius eorum*), wonach fast alle jüd. Ausll. erklären. Dieser Erkl. fügt sich auch לֹא יַגְעִל, welches LXX οὐκ ὠμοτόκησε (Hier. *non*

abortivit), Symm. in gleichem Sinne *οὐκ ἐξέτρωσε*, Aq. *οὐκ ἐξέβαλε*, Saad. *la julzik* übers. Die überall da vorausgesetzte Bez. des שׁורו auf das weibliche Thier ist falsch, vielmehr ist der Zuchtstier Subj., aber das Ausgesagte bezieht sich von ihm aus allerdings auf das weibliche Thier. Denn גָּעַל bed. ausstossen, abstossen; das *Hi.* also: ausstossen machen, rabb. in der besonderten Bed.: etwas das Unreines eingesogen so ausbrühen oder ausglühen, dass es dieses von sich gibt und fahren lässt (לפלוט הבלוע). Demgemäss erkl. Raschi: „er wirft in sie nicht untauglichen Samen, welcher zurückkehrte und aus ihrem Innern sich wieder ausschiede (נפלט) ohne Schwängerung.“ Was also עִבַּר positiv sagt, das sagt ולא יגעיל negativ: *neque efficit ut ejiciat.*[1] Von dem wirksam besprungenen weiblichen Thier heisst es dann 9[b] weiter dass es ausgleiten lässt, näml. die Frucht, also dass es gebiert (פִּלֵּט wie מִלֵּט, הִמְלִיט) und dass es keine Fehlgeburt macht oder erleidet (nicht „verkalbt“). Am Ende der Strophe v. 11 lässt der Dichter feinsinnig den kinderlos gewordenen Dulder auf das Kinderglück der Frevler zurückkommen. שִׁלַּח bed. hier wie Jes. 32,20 sich tummeln lassen. Ueber עֲוִיל s. zu 16,11. 19,18. Mit dem arab. ʿ*ajjil* (Coll. ʿ*ijâl*) Gesinde hat es gleiche Wurzel (عال *alere*), aber nicht gleiche Bed. Luthers Uebers. von 11[b]: *vnd jre Kinder lecken* erklärt sich durch seine Glosse zu Ps. 29: *lecken* = hüpfen, springen. Subj. zu v. 12 sind nicht die Kinder, sondern die רשׁעים selbst, die glücklichen Väter der ausgelassenen Kinderheerde.

> 12 **Sie jauchzen unter Pauken- und Citherspiel**
> **Und freuen sich beim Klange der Schalmey.**
> 13 **Sie geniessen in Wohlsein ihre Tage**
> **Und im Nu sinken sie in Scheôl hinab.**
> 14 **Und doch sprachen sie zu Gott: „Hinweg von uns!**
> **Nach Erkenntniss deiner Wege verlangt uns nicht.**
> 15 **Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienen?**
> **Und was nützt es uns dass wir ihn anlaufen?“ —**
> 16 **Sieh nicht durch eigne Hand haben sie ihr Glück,**
> **Der Frevler Sinnesart sei fern von mir!**

Zu יִשְׂאוּ ist wie Jes. 42,11 קוֹלָם zu erg. und statt בְּתֹף mit בְּ der musikalischen Begleitung (wie Ps. 4,1. 49,5) ist nach der Masora mit Kimchi Ramban Ralbag Farisol כְּתֹף zu lesen[2], aber nicht mit Rosenm. zu erkl.: *personant velut tympano et cithara*, sondern: sie erheben ihre Stimme indem gleichzeitig Pauk' und Cither erklingen, כְּ wie Jes. 18,4 (wo zu übers.: während heiterer Wärme bei Sonnenschein, während Thaugewölk in der Ernteglut). תֹּף (arab. *duff*, span. *adufe*) ist *τύμπανον* (*τύπανον*), כִּנּוֹר (arab. *canâre*) *κινύρα* oder *κιθάρα* (Dan. 3,5), עוּגָב oder עֻגָב 30,31

1) Der Aruch führt u. געל eine Stelle der Tosefta an: גיעולי ביצים מותרים באכילה מזורות נפש חיפה תאכלם Würflinge von Eiern (d. i. der Henne zu früh durch einen Schlag auf den Schwanz oder sonst wie entfallene und noch nicht ganz ausgebildete) sind zu essen erlaubt, faule mag essen wer sich nicht ekelt.

2) Die Masora bem. לית כותיה (nicht weiter so vorkommend) und demgemäss wird dieses כתף von dem sonst vorkommenden בתף unterschieden in dem masor. א״ב מן חד חד נסבין כְּ בְּרִישֵׁיה (alphab. Verzeichniss der hier das Präfix כ und dort das Präf. ב annehmenden Wörter). Das Targ. hat בתף gelesen; die LA Raschi's und AE's ist fraglich.

(von עָגַב *flare*, s. zu Gen. 4,21) die Hirtenflöte (Trg. von gleicher Wurzel אַבּוּבָא, wov. der Name der *ambubajae*). In 13^a setzt das *Keri* an die Stelle des *Chethib* יְבַלּוּ das üblichere יְכַלּוּ (36,11), indess ist יְבַלּוּ Jes. 65,22 ohne dergleichen Keri, יכלו bed. *consument* und יבלו *usu deterent*: sie nützen ihr Leben ab und aus, geniessen es bis auf den letzten Tropfen; man denkt dabei an einen Rock, den man nicht eher ablegt, als bis man ihn abgetragen hat. Es ist also nicht so wie die Freunde sagen, dass der Gottlose vor der Zeit dahingerafft werde 15,32., auch überliefert ihn nicht langwierige Krankheit dem Tode 18,13 f., sondern בְּרֶגַע in einem Augenblick (vgl. 34,20., nicht: in Ruhe d. i. Schmerzlosigkeit, was רֶגַע nie bed.) sinken sie zum Hades (*acc. loci*) hinab. Das Fut. יֵחָתּוּ hier wie 39,22. 31,34 vom *Ni.* des V. חָתַת *terrore percelli* herzuleiten ist sachlich unzulässig, es ist auf נָחַת oder נְחַת (aramaisirend für יָרַד), das einzige sichere Beispiel eines hebr. auf ת auslautenden Verbi פ״נ, zurückzuführen, dessen Fut. יִנְחַת Ps. 38,3 auch יֵחַת (Spr. 17,10. Jer. 21,13) statt יִחַת lautet und in der Flexion sein ת (nach Analogie von יִצַּתּוּ Jes. 33,12) verdoppelt; ausnahmsweise (s. Psalter 2,468) ist bei Silluk die Verlängerung des kurzen Vocals (יֵחָתּוּ Olsh. §. 83^b) unterblieben, wie z. B. bei Athnach 34,5. Das *fut. consec.* וַיֹּאמְרוּ, in welchem v. 14 fortgefahren wird, bez. hier nicht das zeitlich auf- und auseinander Gefolgte, sondern überh. das innerlich Verknüpfte und zwar das sich Widersprechende und doch beisammen Befindliche, ganz so wie Gen. 19,9. 2 S. 3,8 vgl. Ew. §. 231^b: sie sinken nach ganz und gar aufgezehrtem Leben ohne Todeskampf in den Hades hinab, und doch entsagten sie Gotte, mochten sich um seine Wege nicht kümmern (vgl. die Lehnstelle Jes. 58,2) und erklärten Gottesdienst und Gebet (פָּגַע בְּ *precibus adire*) für nutzlos. Bis 15^b reicht die Rede der Gottlosen, 16^a nimmt nach Hirz. Hlgst. Welte Hahn die Schilderung wieder auf: sieh ist nicht in ihrer Hand ihr Glück d. i. steht es nicht zu ihrer freien Verfügung oder: tragen sie es nicht überall hin mit sich? Aber 16^b ist dieser an sich schon misslichen fragenden Fassung des לֹא (= הֲלֹא) nicht günstig. Richtiger erkl. Schlottm.: sieh nicht in ihrer Macht steht ihr Glück, aber indem er nicht nur 16^a (wie Schnurrer), sondern den ganzen v. 16 als gegnerische Aeusserung fasst, was schon deshalb unmöglich, weil die Ablehnung aller Gemeinschaft mit den Gottlosen im Munde der Gegner völlig zwecklos wäre. Denn nicht die Freunde, welche das Strafgeschick der Gottlosen mit allen nur möglichen Schreckenszügen schildern, erwecken den Schein, dass sie mit den Gottlosen liebäugeln, sondern Iob, der das Glück der Gottlosen in so lachenden Farben ausmalt. Andererseits sind beide Theile darüber einig, dass Glück wie Unglück auf Gott als letzte Ursache zurückgehe. Ebendeshalb findet Iob jenes בָּרֵךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, welches er die Gottlosen v. 14. 15 mit ihren eignen Worten aussprechen lässt, so abscheulich. Man fasse also 16^a als Urtheil Iobs und 16^b als daraus sich für ihn ergebende sittliche Folgerung. הֵן führt den wahren Sachverhalt ein, טוּבָם bed. wie 20,21 ihr Glück und לֹא בְיָדָם (wobei die emphatische Stellung des בידם zu beachten) dass dieses nicht in ihrer Hand d. i. Machtwillkür oder viell. besser: dass es nicht durch ihre eigne Hand d. h. dass es nicht ihr Selbstwerk, sondern eine Gabe von oben, eine Gabe

eben des Gottes, den sie so schnöde verläugnen. Dass ihnen Gott so grosses und dauerndes Glück verleiht, das ist eben das Räthselhafte, welches Iob ans Licht zu stellen nicht umhin kann, ohne dass aber sein Abscheu vor jener Gottesverleugnung dadurch im geringsten gemindert wird. Nicht durch eigne Hand, sagt er, besitzen sie solches Glück — der Frevler Rath (עֲצַת ähnlich wie 5,13. 10,3. 18,7: Vorsatz, Grundsatz und überh. Gesinnung oder Denkweise) sei fern von mir d. h. fern sei es, dass ich solcher Denkweise das Wort rede, mit der ich vielmehr alle Gemeinschaft ablehne. Das Satzverhältniss ist genau dasselbe wie 22,18, wo diese Detestationsformel sich wiederholt. רָחֲקָה ist dem Sinne nach Optativ oder Precativ (Ew. § 223ᵇ und Ges. §. 126,4*), was Hahn und Schlottm. unmöglich finden, ohne zu sagen warum. Es ist Perf. der Gewissheit, welches das Gewünschte als Thatsache ausspricht, aber mit affectuöser exclamativer Betonung. Im Altarabischen ist es Regel, das Perf. als Optativ zu gebrauchen und auch noch im Neuarab. (welches statt des Perf. sich häufiger des Fut. bedient) sagt man z. B. noch *la cân* d. i. er müsse nimmer gewesen sein! Je abscheulicher nun das Verhalten jener Glücklichen gegen Den ist, dem sie ihr Glück verdanken, um so eher, sollte man meinen, möchte Gottes Gerechtigkeit sich herausgefordert fühlen ihnen nach Gebühr zu vergelten, aber —

17 **Wie selten verlischt der Frevler Leuchte**
Und bricht über sie herein ihr Missgeschick,
Dass er Schlingen zutheilt in seinem Zorn,
18 **Dass sie werden wie Stroh vorm Winde**
Und wie Spreu, die der Sturmwind wegrafft!?
19 **„Eloah spart seinen Kindern auf sein Unheil!“**
Er vergelt' es ihm dass er es fühle.
20 **Sehen mögen seine eignen Augen seinen Unfall**
Und von der Zorngluth des Allmächtigen trinke er.
21 **Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,**
Wenn seiner Monde Zahl durchschnitten?

Das fragende כַּמָּה hat hier keine andere Bed. als Ps. 78,40: wie oft? (vgl. 7,19 wie lange? 13,23 wie viel?), aber in dem Sinne von „wie selten?!“ Wie selten ereignet sich was ihm die Freunde vorpredigen, dass der Frevler Leuchte verlischt (so Bildad 18,5 f.) und über sie hereinbricht (יָבֹא *ingruit*) ihr Unglück (so Bildad 18,12: Unglück אֵיד, eig. Leidensdruck, steht bereit zu seinem Falle), dass er zutheilt (vgl. Zophars „dies der Theil des frevlen Menschen“ d. i. das ihm Zugetheilte 20,29) Schlingen in seinem Zorn. Hirz. Ew. Schlottm. u. A. übers. חֲבָלִים nach dem Vorgange des Targ. (עַדְבִין *sortes*) „Loose“, indem sie es nach Ps. 16,6 von zugetheilten und gleichsam mit der Messschnur zugemessenen Strafgeschicken verstehen, aber a. a. O. ist zu übers.: „Messschnüre fielen mir in Wonnegefilden“, und zwar kann חֶבֶל die zugemessene Länderei (Jos. 17,14 vgl. 5) bed., aber der Plur. kommt in jenem tropischen Sinne nicht vor und wenn er hier so gemeint wäre, liesse sich wenigstens חֲבָלֵיהֶם oder חֲבָלִים לָהֶם erwarten. Rosenm. Ges. Vaih. Carey übers. mit LXX Hier. (*ὠδῖνες dolores*) „Schmerzen“, aber חבלים ist das eigenthümliche hier nicht passende Wort von den Schmerzenswindungen der Gebärenden

(39,3). Dem Richtigen näher kommen Schnurr. Umbr., wenn sie חבלים wie פחים Ps. 11,6 von Blitzen als gleichsam von oben herabgeworfenen feurigen Stricken verstehen. Erinnert man sich, in wie mannigfaltigen Wendungen Bildad 18,8—10 das Endgeschick der Gottlosen als gottverhängte Verstrickung dargestellt hat, so liegt es gewiss am nächsten, mit Stick. Hahn חבלים (wie wenn es arabisch حَبَائِلَ hiesse) „Schlingen" zu übers., dem Sinne nach aber nicht von Blitzen, sondern überh. von verstrickenden Verhängnissen (z. B. חַבְלֵי עֹנִי 36,8) zu verstehen. Wie der dreigliedrige v. 17, so steht auch noch der zweigliedrige v. 18 unter dem Regimen des כמה. Das Bild vom Stroh oder vielmehr Häcksel (arab. *tibn*, *tabn*) kommt nur hier vor; um so häufiger ist das von der Spreu z. B. Ps. 1,4. Iob stellt hier in Frage was Psalm 1 behauptet, gedrängt durch Zophars falsche Anwendung und oberflächliche Auffassung der im Eingange des Psalters ausgesprochenen Wahrheit. Was dann 19ª folgt ist ein Einwand der Freunde zur Rechtfertigung ihrer These, dem er mit der Entgegnung zuvorkommt; viell. ist der Satz mit Frageaccent zu sprechen: Eloah wird — so werft ihr mir ein — aufsparen seinen Kindern sein Unheil? אונו nicht von און Kraft, Vermögen wie 18,7. 12. 20,10. 40,16., sondern von אָוֶן Heillosigkeit (11,11) und Unheil (15,35), hier (ohne dass sich unterscheiden lässt) von der durch Unheil sich bestrafenden Heillosigkeit oder dem mit innerer Nothwendigkeit aus der Heillosigkeit sich heraussetzenden Unheil. Dass dies wirklich die Meinung der Freunde ist: Gott strafe die Verschuldung des Gottlosen, wenn nicht an ihm selber, doch an seinen Kindern, sieht man aus 20,10. 5,4. Iob bestreitet so wenig als Ezechiel c. 18 die Vergeltungslehre an sich, sondern jene rohe Auffassung, welche, damit der göttlichen Gerechtigkeit die erforderliche Genugthuung werde, eine Uebertragung der Strafe behauptet, die doch dem Wesen der Persönlichkeit und Freiheit widerstreitet: er vergelte ihm selbst וְיֵדָע dass er es fühle d. i. büsse (was arab. in gleichem Sinne *fa-jálamu* heissen würde, יֵדַע wie Jes. 9,8. Hos. 9,7. Ez. 25,14). In solchen Jussiven geht es v. 20 weiter; das *ἅπαξ γεγραμμ.* כִּיד bed. Verderben (eig. Stoss, Puff), in welchem Sinne auch das arab. *caid* (gewöhnlich: Arglist) zuweilen gebraucht wird; die Grundbed. der √ כד كد ist schlagen, stossen, aus dieser entwickeln sich in den Stämmen كاد *med. Waw* und *med. Je*, كدّ, كدكد die mannigfachsten Wendungen und Anwendungen, aus ihr erklären sich die Bedd. von כִּידוֹר 41,11., כִּידוֹן 39,23 und nach Fleischer (s. oben S. 162 f.) auch von כִּידוֹר. In 20ᵇ deutet sich wie Ps. 60,5. Ob. v. 16 das schon von Asaf Ps. 75,9 und dann von den Proph. und dem neutest. Apokalyptiker ausgemalte Bild von Gottes Zornkelch an. Der Hauptton liegt auf den Personbezeichnungen in עֵינָו (עֵינָיו) und יִשְׁתֶּה. Mögen vielmehr seine eignen Augen seinen Unfall zu sehen bekommen, möge er selbst von der göttlichen Zorngluth trinken müssen, denn was ist sein (was hat er für ein) Interesse an seinem Hause nach ihm? מה fragt in verneinendem Sinne (weshalb ما geradezu *non*), חֵפֶץ eig. Willensneigung entspricht ganz unserem „Interesse" (*quid ejus interest*)

wie 22,3 vgl. Jes. 58,3. 13 (seinem Interesse nachgehen) ohne die bei unserem Dichter und Jesaia noch nicht vorkommende Abschwächung zu der Bed. Angelegenheit *πρᾶγμα*. Zu der Frage 21ᵃ tritt 21ᵇ als Umstandssatz: während seiner eignen Monde Zahl . . und das Prädicat steht wie 15,20 (s. dort) *per attractionem* im Plur. Schnurr. Hirz. Umbr. u. A. erklären: wenn seiner Monde Zahl verloost d. i. abgelaufen ist, aber חֻצָּץ als *v. denom.* von חֵץ in der Bed. Pfeile als Loosstäbe (arab. سَهْم Pfeil und Loos, ebenso pers. *tir*) im Helme oder sonst wo schütteln (vgl. Ez. 21,26) ist dem hebr. Sprachgebrauch fremd (denn מחצצים Richt. 5,11 bed. nicht die Loosenden, sondern die Pfeilschützen), auch würde חִצֵּץ (Pass. חֻצַּץ) „loosen", nicht „verloosen" bed. und „verloost" für „abgelaufen" ist eine schiefe Metapher. Coccejus gibt daneben auch noch den Rückgang auf חָצָץ ψῆφος zur Wahl: *calculati sive ad calculum i. e. pleno numero egressi,* was sich noch weniger begründen lässt. Besser Ges. Ew. u. A.: wenn seiner Monde Zahl zuertheilt d. i. der Monde Zahl ihm zuertheilt ist, so dass er (dies der Sinn nach Ew.) wenigstens innerhalb der ihm vorbestimmten Lebensgrenze sein Glück ungestört geniessen kann. Man vermisst bei dieser Erkl. das fehlende לוֹ, und eine Erkl., welche dies zu ergänzen nicht nöthig hat, wird also vorzuziehen sein. Nun gehen aber alle die mancherlei Bedd. der Vv. חָצַץ (abtheilen, wov. Spr. 30,27 חֹצֵץ Abtheilungen bildend d. i. in Reih und Glied, *denom.* mit dem Pfeile schiessen, talm. zutheilen, halbiren, eine Scheidewand bilden), חָצָה (vertheilen 40,30., halbtheilen), حصّ (theilen, wov. حصّة *portio*) und خصّ (besondern, particularisiren) — wozu aber das hier von Ew. verglichene خطّ (zeichnen, schreiben) nicht gehört — auf die Grundbed. *scindere* durchschneiden, spalten (wov. חֵץ Pfeil LXX 1 S. 20,20 *σχίζα*) zurück, wonach hier zu erklären ist: wenn seiner Monde Zahl abgeschnitten (Hglst. Hahn) oder durchschnitten d. h. wenn seinem Lebensverlaufe eine Grenze, wo er ein Ende hat, gesetzt ist (vgl. בִּצַּע vom Abschneiden des Lebensfadens 6,9. 27,8, arab. صرم). Sachparallelen zu v. 21 sind 14, 21 f. Koh. 3,22. Der Tod ist das Ende alles tageshellen Denkens und Empfindens. Wenn also der Gottlose seiner Thaten Lohn empfängt, so sollte er ihn nicht in seinen Kindern, sondern bei Leibesleben empfangen. Aber eben das lässt sich nur zu häufig vermissen.

22 **Will Gotte man Erkenntniss lehren,**
Der doch die Himmlischen richtet?
23 **Der Eine stirbt inmitten seiner Vollkraft,**
Noch ganz wohlgemuth und sorglos.
24 **Seine Tröge sind voll Milch**
Und das Mark seiner Gebeine ist reichgetränkt.
25 **Und der Andere stirbt mit bitterer Seele**
Und hat nicht genossen des Guten.
26 **Bei einander im Staube liegen sie**
Und Gewürm deckt sie beide.

Die Frage v. 22 gilt den Freunden. Indem diese behaupten, dass nothwendig und immer die Tugend durch Glück und die Sünde durch

Unglück sich belohne, ohne dass aber die Erfahrung dieses von ihnen behauptete Gesetz der göttlichen Weltordnung bestätigt: werfen sie sich wie zu Lehrern Gottes auf, sie wollen ihm die rechte Erkenntniss des von ihm als Regierer und Richter der Menschen einzuhaltenden Verfahrens lehren, während doch Er der Absolute ist, dessen richterlichem Walten nicht die Menschen blos, sondern auch die himmlischen Geister unterstellt sind und sich fügen und beugen müssen. Das V. לַמֵּד ist hier, statt mit doppeltem Acc. wie in der Lehnstelle Jes. 40, 14., mit dem Dat. der Person (welcher wohl nicht nach 5, 2. 19, 3., sondern nach *διδάσκειν τινί τι* einem etwas lehren neben der andern herrschenden Constr. zu beurtheilen ist) construirt. Mit והוא beginnt regelrecht ein Umstandssatz: während er doch etc. Arnh. Löwenth. übers.: während er doch hocherhaben d. i. nach einem für den Menschen schlechthin transscendenten Gesetze richtet, aber das müsste (und auch so wäre es noch missverständlich) מָרוֹם heissen. Hahn (welchem Olsh. beizutreten geneigt ist): aber Er wird schon die Uebermüthigen richten, wogegen erstens der Umstandssatz und zweitens die Parallelen 25, 2. 15, 15. 4, 18 (vgl. Jes. 24, 21), aus denen ersichtlich dass רָמִים die Himmlischen (wie Ps. 78, 69 die Himmelshöhen) bed.: es ist ein Grundged. des angelologisch reichen Buches, dass die Engel, obwohl erhaben über die Menschen, doch Gotte gegenüber unvollkommen und also weder der Möglichkeit der Sünde nach der Nothwendigkeit eines sie einheitlich zusammenhaltenden und richterlich überwaltenden Regiments entrückt sind. Das Walten des allerhabenen Richters ist ein anderes, als die Drei ihm überklug vorschreiben. Der Eine (näml. der Frevler) stirbt בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ *in ipsa sua integritate,* wie בעצם היום *ipso illo die;* arabisch würde es ذ عين heissen, indem dort das Auge, hier das Gebein (vgl. Uhlemann, Syr. Gramm. §. 58) die Leibhaftigkeit, den Bestand, das Wesen und also die Selbstigkeit und Selbigkeit bez. תֹּם ist von mangellosem äusseren Wohlbefinden gemeint, wie sonst מְתֹם vgl. תְּמִימִים Spr. 1, 12. In 23^b wechselt in Codd. die Vocalisation שַׁלְאֲנָן (*adj.*) und שַׁלְאֲנַן (3 *praet.*); das folg. Verbaladjektiv spricht für die Schreibung mit *Kamefs.* Was aber die Form anlangt (welche Röd. Olsh. für einen Schreibfehler halten), so ist sie entw. eine Mischform aus שאנן und שלו mit zusammengeflossener Bed. beider (Ew. §. 106^c), wozu aber die Zusammenstellung mit שְׁלֵיו (= שָׁלֵו) nicht recht passt, oder sie ist mittelst Epenthese (wie זלעף aus זעף *aestuare* und בלסם *βάλσαμον* aus בשׂם) aus שאנן entstanden und gleicher, nur gesteigerter Bed., was wir vorziehen, ohne jedoch das wirkliche Vorhandensein solcher Mischformen (s. zu 26, 9. 33, 25) zu läugnen. In v. 24 wird diese Fülle des Wohlstandes und Wohlseins ausgemalt. Die alten Uebers. meinen, weil in der Parallelzeile die Knochen erwähnt werden, auch unter עֲטִינָיו einen Theil des Körpers verstehen zu müssen: LXX *ἔγκατα*, Hier. *viscera*; Trg. בירוי seine Brüste *βυζία*[1] (für hebr. שָׁדַיִם, שַׁד); Syr. *gabauh* (= *ganbauh*) seine Seiten im Hinblick auf עִטְמָא syr. *ʿatmo* = אַטְמָא Seite, Hüfte; Saad. *audâguhu* seine Halsadern, wobei (nicht jedoch bei dieser letzten Auffassung) חֵלֶב statt חָלָב ge-

1) s. Handschriftliche Funde 2 S. V.

lesen wird; seine Eingeweide u. s. w. sind voll Schmeer.[1] Aber die Voraussetzung, dass עטיניו einen Körpertheil bez. müsse, ist ohne zureichenden Grund (vgl. dagegen z. B. 20, 17 und dazu 20, 11) und Schlottm. bem. ganz richtig, dass man im Gegentheil bei der Vorstellung des wohlgetränkten Marks eine Hinweisung auf reichliches nahrhaftes Getränk erwartet. Dieser Erwartung entspricht die Uebers.: „seine (näml. seiner Heerden) Lagerplätze sind voll Milch“ nach dem arab. عَطَن oder مَعْطِن, welches nicht erst von Schultens und Reiske (*epaulia*), sondern schon von Abulw. AE u. A. verglichen wird. Da aber die Bez. dessen was von dem Vieh an der Tränke gesagt sein sollte auf die Plätze an der Tränke nicht eben dichterisch schön ist und die hebr. Sprache dem Dichter für Triften, Wiesen und Auen eine Menge andere Wörter bot, so ist es von vornherein wahrscheinlicher, dass עטיניו grosse Gefässe seien, wie talm. מַעֲטָן ein Gefäss, in welches man die noch nicht ausgereiften Oliven einlegte, damit sie da mürbe und ölschwitzend würden, um dann in die Oelkelter (בַּד) zu kommen, und עָטַן dieses Einlegen selbst bed., und zwar entw. die Melkkübel oder Melkeimer (שחולבין לתוכן), oder mit Kimchi (der dies mit Recht als dem zu schildernden Wohlstand angemessener bez.) die Tröge für den Milch-Vorrath, was auch der Bed. des V. עטן عَطَنَ einlegen *confire* besser entspricht.[2] Von der reichlichen Nahrungsfülle 24ᵃ geht die Schilde-

1) Gesenius im *thes.* corrigirt das in der handschriftl. Uebers. Saadia's vorgefundene אידאגה in אודאצה أَوْدَاعُهُ, was *repositoria ejus* bed. soll, aber gar nicht arabisch ist, wogegen אודאגה der richtige Plur. von وَدَج ist: seine Halsadern, was nicht blos von Pferden, sondern auch von Thieren und Menschen vorkommt. Saadia hat im Hinblick auf das folg. מָלְאוּ חָלָב dabei an die bildliche RA حَلَبَ أَوْدَاجَهُ gedacht: „er hat seine Halsadern gemolken d. h. ihm gleichsam das Blut aus den Halsadern abgezapft = *cum jugulavit*, s. *Bibliotheca Arabo-Sicula* p. ٥٩٣: „Und mit dem frischgemolkenen Safte der Halsadern, näml. der Feinde (ومن حلب الاوداج) wird unser zum Entwöhnen reifer Säugling genährt im Schoosse des Kampfgetümmels, sobald er entwöhnt wird.“ Die Uebers. Saadia's will also sagen: seine Halsadern sind mit frischem Blute gefüllt, strotzen von Blutfülle. (*Fleischer.*)

2) Das V عطن, von den Orientalen selbst mit dem laut- und sinnverwandten وطن zusammengestellt, hat die Grundbed. festliegen und festlegen, wie denn عَطَن, Lagerort von Kameelen, Schafen und Ziegen um die Tränke herum, nur spezifisch von وَطَن Viehhof, Viehstall verschieden ist. Der gemeinschaftliche generische Begriff ist immer Lagerort, weshalb der Kamus ʿaṭan durch *waṭan wa-mebrek*, näml. um die Tränke herum, erklärt. Gleichbed. ist مَعْطِن als *n. loci*, von Barth in seinen Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres Bd. 1 (s. DMZ IV S. 275) S. 500. 517 *mʿatén* geschrieben. Das V. عَطَنَ *impf. jʿaṭunu*, auch *jʿaṭina*, *n. act.* ʿ*uṭûn*, ein *v. intrans.*, bed. näml. von Kameelen u. s. w. sich um die Tränke lagern, nachdem

rung 24ᵇ zu des reichen Mannes Wohlgenährtheit infolge derselben über. מֹחַ (arab. مُخّ oder auch نُخّ, wie נֹק = מֹק, *nauraǵ* = מוֹרַג) ist das Knochenmark z. B. Rückenmark, aber auch das Hirn als Kopfmark (Psychol. S. 233). Die Knochen (Spr. 3, 8) oder, wie es hier genauer heisst, ihr Mark wird getränkt, wenn der Körper innerlichst mit Lebensfrische, mit Kraft und Wohlgefühl erfüllt wird; Jesaia malt 58, 11 das Bild weiter aus (wie ein wohlbewässerter Garten) und führt es 66, 14 weiter (deine Gebeine werden gleich jungem Grün erblühen). Nun folgt mit וְזֶה (und der Andere wie 1, 16) das Gegenstück. Der Andere, näml. der Gerechte, stirbt hin mit bitterer Seele (vgl. Iobs Klagen 7, 11. 10, 1) d. h. einer solchen welche die Bitterkeiten eines leidenvollen Lebens zu erfahren bekommen hat, er stirbt hin und hat nicht genossen בַּטּוֹבָה des Guten (mit partitivem בְּ wie Ps. 141, 4 vgl. oben 7, 13), hat keinen Theil am Genusse desselben gehabt (vgl. Iobs Klage 9, 25). Im Tode sind alsdann beide, Ungerechte und Gerechte, einander gleich, wie Koheleth sagt dass מקרה אחד den Weisen wie den Thoren trifft 2, 15 vgl. 9, 2 f. Zusammen liegen sie auf Staube, näml. Grabesstaube (s. zu 19, 25) und Gewürm überdeckt sie. Wo bleibt also das von den Freunden mit so starrer und für Iob so tief verwundender Consequenz geltend gemachte Gesetz diesseitiger Vergeltung? —

27 **Sieh ich kenne eure Gedanken**
Und die Kniffe, womit ihr mich überwältigt!
28 **Wenn ihr sagt: wo ist das Haus des Tyrannen**
Und wo das Prachtgezelt der Frevler —:
29 **Habt ihr nicht gefragt Weitgereiste,**
Ihre Denkwürdigkeiten könnt ihr doch nicht verläugnen:
30 **Dass am Unglücks-Tage verschont blieb der Böse,**
Am Tage der Zornausbrüche sie weggeleitet wurden.
31 **Wer mag ihm vorrücken ins Angesicht seinen Wandel?**
Und hat er gehandelt, wer wills ihm vergelten?

Ihre Gedanken, die er durchschaut, sind ihre Hintergedanken, dass er ein solcher seiner Thaten Lohn erntender Frevler sei; מְזִמּוֹת (was sowohl von rechten Massnahmen, guten weisen Vorsätzen Spr. 5, 2. 8, 12 als hinterlistigen Plänen, tückischen Ränken vorkommt Spr. 12, 2. 14, 17 vgl. die Definition des בַּעַל מְזִמּוֹת Spr. 24, 8) nennt er die feinangelegten Schlussketten, womit sie auf ihn einstürmen; חָמָס (vgl. arab. تَحَمَّسَ sich

---

sie daraus gesoffen haben, oder auch vorher. Dagegen عَطَنَ *impf. j'aṭinu*, auch *j'aṭunu*, *n. act.* *'aṭn*, ein *v. trans.* vom Gerber: die Felle in die Lohe oder Beize legen (franz. *confire*, mittellateinisch *tanare*, *tannare*, woher franz. *tanner* gerben, *tan* Lohe), bis sie gaar sind und die Haare leicht abgeschabt werden können. Daher عَطِنَ *impf. j'aṭanu*, *n. act. aṭan*, ein *v. intrans.* von Fellen: durch Liegen in der Beize mürbe werden und müffen, stinken, was dann auch auf Menschen und Thiere übergetragen wird: stinken wie ein Fell in der Beize, vgl. *situs*, Schimmel, Moder, Rost. (*Fleischer.*) Von letzterer Bed. *macerare pellem* ausgehend erklärt Lee *his bottles* (näml. aus Leder) und Carey: *his half-dressed skins* (weil der Milchvorrath so gross ist, dass er auf die Zubereitung des Leders für die Schläuche nicht warten kann), aber jenes ist unmöglich, dieses geschmacklos, beides weit hergeholt.

gestreng, ungestüm, gewaltthätig beweisen) ist mit עַל construirt im Sinne eines auf Ueberwältigung abgesehenen Vergewaltigens. In v. 28., dem mit כִּי תֹאמְרוּ (wie 19, 28) beginnenden Vordersatz zu v. 29., bez. er sich auf Worte der Freunde wie 8, 22. 15, 34. 18, 15. 21 zurück. נָדִיב ist eig. der Edle, den sein Herz zum Guten antreibt (نَدَبَ נָדַב) oder der dazu in freier Selbstbestimmung rasch und willig ist (نَدُبَ), s. Psychol. S. 165.; dann aber, indem der Begriff den umgekehrten Weg von *generosus* nimmt, der Edle (Adelige oder Fürstliche) von Geburt und Stand, womit sich dann leicht, wie hier (parall. רְשָׁעִים vgl. עָשִׁיר Jes. 53, 9 mit dems. Parallelwort), der Nebenbegriff des Stolzes und des Missbrauchs der Gewalt, also des Despoten oder Tyrannen verbindet (ebenso Jes. 13, 2 und ähnlich wenigstens oben 12, 21 — ein Widerspruch des Namens und Verhaltens, der nach Jes. 32, 5 dereinst beseitigt werden wird). Die doppelte Frage mit Wolfson nach Spr. 14, 11 antithetisch zu verstehen ist unstatthaft, denn auf das Haus des נדיב im eig. Sinn des Worts passt nicht das fragende אַיֵּה. In 28ᵇ ist משכנות nicht äusserlich, sondern innerlich multiplicirender Plur., viell. denkt der Dichter bei בית an einen städtischen Palast, bei אהל משכנות an ein durch Umfang und durch Pracht der Ausstattung hervorstechendes Zelt unter den Wanderstämmen.[1] Die Freunde, meint Iob, räsonniren, indem sie so fragen, *a priori;* der Thatbestand der Erfahrung ist, wie man von עֹבְרֵי דֶרֶךְ Wanderern d. h. hier: vielgereisten und also in Geschichten menschlicher Endgeschicke wohlbewanderten Leuten hören kann, ein anderer. Das *Pi.* נִכֵּר ist von der Wurzelbed. anblickend fixiren aus ein *ἐναντιόσημον*, indem es sowohl berücksichtigen 34, 19 als verläugnen Dt. 32, 27 bed.; hier ist zu übers.: ihre אֹתֹת könnt ihr doch nicht verleugnen, nicht ignoriren (wie arab. نَكِرَ und أَنْكَرَ), אֹתֹת sind Merkzeichen, hier Merkwürdigkeiten und zwar die von ihnen erzählten merkwürdigen Geschichten oder Exempel; ähnlich wird آيَةٌ (Collektivplur. آيٌ) Zeichen auch in der Bed. von عِبْرَةٌ Exempel, geschichtliche Lehre gebraucht. Dass nun das כִּי v. 30 wie v. 28 die Ansicht der Freunde einführe und der Vordersatz zu v. 31 sei: *quod (si) vos dicitis, in tempora cladis per iram divinam immissae servari et nescium futuri velut pecudem eo deduci improbum* (Böttcher *de inf.* §. 76), hat in dem doppelten לְ einen nicht zu leugnenden scheinbaren Anhalt, zumal im Hinblick auf 38, 23., ist aber wegen der Weglassung des in diesem Falle unentbehrlichen תאמרו eine den Worten Gewalt thuende Deutung. Das כִּי führt vielmehr das-

---

1) Wenn auch die Zelte regelmässig aus zwei Abtheilungen bestehen, eine für die Männer und eine für die Frauen, so ist doch die von Hirz. bestrittene Uebers. „Prachtgezelt" in vollem Rechte; denn noch jetzt weiss ein Beduine, sobald er sich einem Lagerort nähert, sogleich das Zelt des Scheich anzugeben: es zeichnet sich aus durch seine Grösse, oft auch durch die vor der Thür aufgepflanzten Lanzen und, wie sich ausserdem von selbst versteht, durch die reiche Ausstattung mit Kissen und Teppichen, s. Layard *New Discoveries* p. 261 u. 171.

jenige ein was die Berichte Vielgewanderter besagen. Ferner: das ל in לְיוֹם bez. hier nicht den *terminus ad quem*, sondern wie in לָעֶרֶב am Abend den *terminus quo*. Und das V. חָשַׂךְ *cohibere* bed. hier zurückhalten von der Gefahr wie 33, 18., also ungefährdet erhalten. Falsch übers. Ew. 30ᵇ: „am Tag da Zornes-Fluthen heranfahren." Wie matt wäre dieses הוּבַל „herbeigeführt werden"! Dieses *Ho.* bed. sonst gebracht und geleitet werden und kommt v. 32 ähnlich wie Jes. 55, 12 und anderwärts von Ehrengeleit vor, hier dem Zus. gemäss: aus der Gefahr hinweggeleitet werden (etwa wie Lot und die Seinen durch das Geleit der Engel). Zur Zeit, wo Zornergüsse (עֶבְרָה Uebertreten des Unmuths = Zornausbruch wie arab. عَبْرَة Uebertreten des Auges = Thräne) ergehen, bleiben sie unbetroffen: sie entgehen ihnen wie unter sonderlichem höherem Schutze.[1] Den folg. v. 31 fasst man gew. als Reflexion über die Verschonung des Frevlers: die Handlungsweise Gottes ist über alle menschliche Rüge erhaben, obwohl sie mit der Idee der Gerechtigkeit nicht vereinbar ist 9, 12. 23, 13. Aber dagegen ist das מִי יְשַׁלֶּם־לוֹ wer wirds ihm vergelten, was von Menschen im Verh. zu Gott keinen Sinn hat und also den Sinn haben müsste: wer soll, nachdem Gott den Frevler ungestraft gelassen — wofür aber הוּא עָשָׂה ein unpassender Ausdruck wäre — ihm, dem Frevler, vergelten? Deshalb hat man gegen Ew. Hirz. Hlgst. mit den meisten Ausll. anzunehmen, dass v. 31 eine nicht auf Gott, sondern auf den Frevler bezügliche Reflexion ist: so mächtig ist gewöhnlich der Böse, dass keiner sich seinem verderblichen Wirken widersetzen und ihn darüber zur Rede stellen darf, geschweige dass ihm, wenn er etwas zur Ausführung gebracht hat (הוּא עָשָׂה absichtlich so feierlich lautend wie sonst von Gott z. B. Jes. 38, 15), irgendwer nach Verdienst zu vergelten wagte. In der folg. Strophe geht das den Berichten Vielgereister Entnommene weiter, worauf dann epiphonematisch das Facit gezogen wird.

32 **Und er wird zum Begräbniss geleitet**
Und über dem Grabhügel hält er noch Wache.
33 **Süss sind ihm des Thales Schollen**
Und hinter ihm ziehen alle Menschen nach,
Wie sie ihm vorausgingen ohne Zahl.

* *

34 **Und wie wollt ihr mich so eitel trösten!**
Eure Erwiederungen sind und bleiben Treubruch.

Weggeleitet während seines Lebens zur Zeit grimmer Verhängnisse, wird dieser selbe unantastbare Bösewicht nach seinem Tode ehrenvoll zu Grabe

---

1) Unbefriedigend bleibt diese Erklärung dennoch, weil sie dem zwiefachen לְ, welches nach 38, 23 den *terminus ad quem* besagen zu wollen scheint, nicht gerecht wird; viell. sind v. 29 und 30 umzustellen. Wenn v. 30 auf v. 28 folgte, so behielte er seinen naturgemässen Sinn als der Ansicht der Freunde angehörig: „Denn auf einen Tag des Unglücks wird aufgespart der Böse und einem Tage der Zornergüsse werden sie zugeleitet" (יוּבָלוּ wie Jes. 53, 7. Jer. 11, 19). Dann bildet auch והוּא לִקְבָרוֹת יוּבָל dazu in Iobs Munde ein passendes Echo des Widerspruchs. Mit Recht macht Böttch. auf die Consonanz des יוּבָל mit יוּבָלוּ und des עֲבָרוֹת mit קְבָרוֹת aufmerksam.

geleitet (יוּבָל vgl. 10,19), und zwar zu einem prächtigen Grabe, denn wie oben משׁכנות, so ist auch קברות amplificativer Plur. Das Nächstliegende ist nun jedenfalls, wie יוּבָל auch יִשְׁקֹד auf den Verstorbenen zu beziehen. Die Erkl.: und auf dem Grabhügel hält man Wache (Böttch. Hahn Röd. Olsh.) ist an sich zwar zulässig, da gerade das in dienender Weise wirksame Subj. häufig ungenannt bleibt (Gen. 48,2. 2 K. 9,21. Jes. 53,9 vgl. oben zu 18,18), aber schon dass ישׁקד dem herrschenden Sprachgebrauch nach nur die Ehrenwache bei Nacht, nicht zugleich am Tage bez. würde und die Deutlichkeit גְּדִישׁוֹ statt דישׁ, erfordert hätte, ist dieser Erkl. nicht günstig, denn שָׁקַד bed. wachen und regsam s. statt zu schlafen oder zu ruhen, wozu noch kommt, dass die Aufstellung von Ehrenwachen an Gräbern eine vorausgesetzte, aber nicht erwiesene Sitte des Alterthums ist; indess könnte ישׁקד auch im Allgem. die wachsame sorgliche Pflege des Grabes bez. und der *makâm* (die Grabstätte) einer hochverehrten Person hat, wenigstens nach moslemischer Sitte, allerdings zur Pflege desselben angestellte Diener (*chddimîn*). Aber wenn auch von dieser Seite die Uebers. „man wacht" nicht zu beanstanden sein sollte, so wird doch einer sich empfehlenden Auffassung, welche den Verstorbenen selbst zum Subj. des ישׁקד macht, der Vorzug zu geben sein. Nicht aber empfiehlt sich die Erkl. Raschi's: „auf dem Grund und Boden seiner Begüterung begraben hält er auch im Tode noch Wache über die Garbenhaufen." Aehnlich LXX *ἐπὶ σωρῶν*, was Hier. unpassend, aber nach richtigem Gefühl *in congerie mortuorum* übers. Denn nach vorausgeg. Erwähnung der Bestattungsfeierlichkeit hat גָּדִישׁ, welches allerdings 5,26 den Garbenhaufen bed., die Voraussetzung für sich, den Grabhügel zu bed., mit Bezug auf welchen auch dort (wo gleichfalls von Bestattung die Rede) der Ausdruck gewählt ist. Schon Haji Gaon bem., es sei der nach arab. Sitte über Gräbern errichtete Kuppelbau (קֻבָּה قُبَّة die Kuppel und der davon überwölbte Grabmal-Saal[1]) gemeint, und AE, es sei nicht gerade dieser, sondern überh. der mit Erde u. dgl. aufgeworfene Grabhügel zu verstehen. In der That bed. גדישׁ (von dem im Talm. und Aram. gemeinüblichen V. גדשׁ *cumulare*) *cumulus* in den mannigfachsten Beziehungen, welche im Arab. auf die Vv. جدس, كدس und جدث vertheilt sind, insbes. *tumulus*, arab. جَدَثٌ (in vergröberter Aussprache جَدَفٌ). Liesse sich unter dem Grabhügel ein wirklicher Hügel mit dem Grabe oben verstehen, so böte sich eine zu der Vorliebe der Beduinen auf Anhöhen begraben zu werden, um da auch im Tode noch von den Ihrigen umringt zu sein und gleichsam ihr Lager noch überschauen zu können, stimmende schöne Erkl. dar: der Eine, der ein besseres Loos verdient hätte, wird am ersten besten Orte der Ebene in ein unbemerkliches Grab eingescharrt, der reiche Mann aber wird auf die Anhöhe hinauf gebracht und hält auf seinem hochgelegenen Grabe Wacht, indem er von dieser Wachthöhe aus gleichsam auch im Tode noch die Weitschau geniesst, welche dem Lebenden so wohl-

1) s. Lane, Sitten u. Gebräuche der heut. Egypter (Uebers. v. Zenker) 2, 22.

that.[1] Aber die Bed. *collis* ist unerweisbar, גדיש bed. den Hügel, welchen das Grab selbst bildet, und v. 33 weist uns ja in das Wâdi als Begräbnissort, nicht auf die Berge. Bed. aber גדיש den Grabhügel, so ist es auch nicht wohl möglich, mit Schlottm. an die Wandbilder und Funerärstatuen des Verstorbenen zu denken, wie sie in ägypt. Grabgewölben sich finden (obwohl wir in 3, 14 eine Anspielung auf die Pyramiden anerkannten), denn von einem גדיש im eig. Sinne kann da keine Rede sein, das Wort müsste wie das arab. جدث (welches der neutest. Arabs vom μνημεῖον Jesu gebraucht) mit Vermischung seiner Urbed. zu der Bed. *sepulcrum* verallgemeinert sein. Dies wäre möglich, braucht aber nicht angenommen zu werden. Die Worte Iobs sind die malerische Antithese zu Bildads Behauptung 18, 17., dass der Gottlose gedächtniss- und spurlos dahinsterbe: so ist es nicht, sondern, wie man aus dem Munde welterfahrener Leute hören kann: er hält über dem Grabhügel Wacht, er wacht fort obwohl entschlafen, indem er sich fort und fort durch das über seinem Grabhügel gebaute Monument in Erinnerung bringt. An ein Wachehalten zu dem Zwecke, dass sich Keiner dem Grabe unehrerbietig nahe (Ew.), ist nicht zu denken. שקד ist relative Verneinung des Todesschlafes: er ist todt, aber er lebt gewissermassen fort, näml. in dem sein Andenken fortpflanzenden Denkmal, welches als Pfeiler- oder als Kuppelbau oder als Votivgaben-Gehänge oder sonstwie zu denken der Fantasie überlassen bleibt. Bei solcher Ehre, die ihm auch in den Tod hinein folgt, sind ihm süss (man accentuire מָתְקוּ mit *Mercha* und לוֹ ohne Makkef mit Klein-*Rebia*) des Thales Schollen (*est ei terra levis*) und, wenn der Tod an sich schon als Uebel zu gelten hat, so ist er dem allgem. Todesgeschick verfallen, dem alle Menschen nach ihm entgegengehen und alle vor ihm entgegengegangen sind; es ist das gemeinsame Ende Aller, ihm noch dazu versüsst durch Ehrengeleit und Nachruhm. Die meisten neuern Ausll. (Ew. Hirz. Umbr. Hlgst. Welte) verstehen das jedenfalls nicht in der trans. Bed.: sich hintennach ziehen, sondern in der intrans.: hinziehen (LXX ἀπελεύσεται) wie Richt. 4, 6 (s. Ges. *thes.*) gebrauchte יִמְשֹׁךְ von nachahmender Betretung gleicher Bahn, aber dann wäre כָּל־אָדָם eine unwahre Hyperbel, durch die sich Iob eine Blösse gäbe. — In v. 34 schliesst Iob seine Rede ab; das ו von וְאֵיךְ ist dem Sinne nach (wie z. B. das ו von ואני Jes. 43, 12) ein die Schlussfolgerung ziehendes *ergo*. Ihr durch Bussforderung bedingter Trost ist nichtig und ihre Entgegnungen, welche ihn wider sein Gewissen zum Frevler machen wollen, bleiben מָעַל. Man braucht nicht zu construiren: und was eure Entgegnungen anlangt, so bleibt מעל übrig. Das Präd. steht *per attract.* im Sing.: ihre Entgegnungen, auf ihren wahren Werth reducirt, lassen nichts als מעל zurück, laufen auf מעל hinaus, näml. באלהים Jos. 22, 22., treulose Versündigung an Gott, näml. wegen der scheinheiligen Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, mit der sie ihn verdächtigen.

---

1) „Nehmt meine Gebeine — sagt ein arab. Gedicht — und tragt sie mit euch, wohin ihr zieht, Und wenn ihr sie begrabt, begrabt sie eurem Zeltlager gegenüber! Und begrabt mich nicht unter Weinreben, die mich beschatten würden, Sondern auf einem Berg, so dass mein Auge euch sehen kann!" s. Ausland 1863 Nr. 15 (Ein Ritt nach Transjordanien).

Auf die Anklagen der Freunde, welche sie in immer furchtbareren Darstellungen des Endes des Gottlosen aussprechen, nur noch die schreckende Seite ihres Gerechtigkeitsdogma's hervorkehrend, hat Iob bis jetzt mit unerschütterter Bezeugung seiner Unschuld und mit der immer steigenden Hoffnung auf göttliche Rechtfertigung gegen menschliche Anklage geantwortet. Es wurde an ihm jener Glaube offenbar, der zurückgestossen von Menschen sich an Gott anklammert, und zurückgestossen von Gott selber sich von Gottes gegenwärtigem Zorne zu dessen Treue und Gnade aufschwingt. Die Freunde aber, statt an diesem wieder zu sich selbst kommenden Vertrauen Schein und Wesen in Iobs Seelenzustand unterscheiden zu lernen, sehen darin nur eine immer heillosere Verhärtung gegen ihre Bussermahnungen. Dass derjenige, über dem ihrer zweifellosen Ansicht nach das Racheschwert Gottes hangt, sie vor dem Racheschwerte Gottes warnt, das macht sie nicht irre, sondern befestigt sie nur noch mehr in der Ueberzeugung, dass sie es mit einem schmählich Verblendeten zu thun haben. Zophar hat Iob aufs neue das Ende des Frevlers mit den grellsten Farben vor Augen gemalt, damit er sich in diesem Spiegel beschaue und vor sich selbst entsetze. Wir sehen auch aus der Antwort Iobs auf Zophars Rede, dass die anfängliche leidenschaftliche Erregung Iobs gegenüber den Freunden einer ruhigeren Stimmung gewichen ist; er hat den ersten Eindruck getäuschter Erwartung bereits verwunden und je zuversichtlicher er der Unausbleiblichkeit göttlicher Rechtfertigung gewiss wird, desto erhabener fühlt er sich über seine Verkläger. Er erwartet nun gar keinen Trost mehr, aufmerksames Beachten dessen was er zu sagen hat soll ihm als Tröstung gelten. Er will auch nicht mehr gegen Menschen und über Menschen klagen, denn von Menschen für sich selbst etwas zu hoffen hat er längst aufgehört, sein Unmuth gilt der objektiven Unhaltbarkeit dessen was seine Gegner als ein uranfängliches Gesetz göttlichen Waltens in der Menschenwelt geltend machen. Der Satz, dass Gottlosigkeit sich immer durch einen unglücklichen Ausgang selbst bestrafe, bestätigt sich durch die Erfahrung keineswegs. Man sieht Gottlose, welche grundsätzlich von Gott nichts wissen wollen und dabei glücklich sind. Man sage nicht, dass Gott ihre verdiente Strafe ihren Kindern aufspare. Der Gottlose sollte doch selber die Strafe leiden, da das Geschick der Kinder ihn, nachdem er das Leben ausgenossen, nicht kümmert. Jenes Gesetz ist also eine Vorschrift, welche Gott von menschlicher Kurzsichtheit gemacht wird, nach der er sich aber nicht richtet. Gottlose, die glücklich gelebt bis an ihr Ende, und Fromme, welche nur Trübsal erfahren haben, theilen das gemeinsame Geschick des Todes. Man frage nur welterfahrene Leute: sie wissen Beispiele grosser Sünder zu erzählen, die bis zum Tode ihre Grösse behaupteten und unbetroffen von göttlichen Gerichten, unberührt von menschlichem Widerstand und Widerspruche, feierlich zu Grabe geleitet wurden und deren Andenken in Grabmonumenten verewigt ist. Daraus folgert Iob, dass der Zusammenhang, in welchen die Freunde sein Leiden mit vermeinter Sündenschuld bringen, ein falscher ist und dass alle ihre Antworten sich zuletzt auf ein ungerechtes und liebloses Urtheil reduciren, wodurch sie sich an Gott vergreifen (מַעַל).

Den Gedanken, dass gerechte Vertheilung des Glücks und Unglücks in der Welt sich vermissen lässt, hat Iob schon einigemal ausgesprochen 9,22—24. 12,6. Aber erst jetzt tritt er ihnen geflissentlich damit entgegen, nachdem keinerlei Betheurung seiner Unschuld ihm etwas gefruchtet hat und ihr Gebahren mit ihrem Dogma immer rücksichtsloser und verwegener geworden ist. Iob versündigt sich in dieser Rede, aber um diese Versündigung auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, beachte man Zweierlei. Iob weidet sich nicht an jenem Widerspruch, in welchem der Erfahrungsthatbestand zur Gerechtigkeit göttlicher Vergeltung steht, nicht davon zu wissen wäre ihm lieber; denn er bedarf desselben nicht, um trotz seines Leidens das Bewusstsein seiner Unschuld festhalten zu können, nein, wenn er an das Räthsel denkt, so geräth er in Bestürzung und Schauder ergreift ihn 21,6. Und indem er das Glück der Sünder schildert, spricht er in den Worten: Der Gottlosen Rath sei ferne von mir! (21,16) seinen Abscheu vor der Sünde jener Glücklichen aus, damit man nicht wähne, dass ihn nach solchem Glücke gelüste.

Man wird, wenn man Zophars und Iobs Reden mit einander vergleicht, sogar sagen müssen, dass das verhältnissmässig grössere Recht auf Seiten Iobs ist. Zwar bestätigt die Schrift das was Zophar über den Untergang des Frevlers sagt an hundert Stellen, und gerade dieses traurige Ende des eine Zeit lang glücklichen und trotzigen ist die Lösung, wodurch die alttest. Schrift Ps. 37. 73. Jer. 12,1—3. Hab. 1,13 — c. 2 das Anstössige der räthselhaften Erscheinung, dass es dem Frevler wohl geht, beseitigt. Aber bedenkt man, dass diese Lösung, so lange jenes traurige Ende nur diesseitig und äusserlich gefasst wird, ungenügend ist, dass die Lösung erst dann genügt, wenn wie im Buche Koheleth gegen gleiche Zweifel, wie Iob sie ausspricht (Kohel. 7,15. 8,14), das Ende als Ende der Enden und als die Entscheidung eines letzten alle Widersprüche ausgleichenden Gerichts gefasst wird, dass aber weder Zophar noch Iob von einer Entscheidung über den Tod hinaus etwas wissen, sondern den Tod selbst als das Ende ansehen, in welches menschliches Geschick und göttliche Vergeltung, ohne weiterhin unterschieden werden zu können, verlaufen: so wird man nicht läugnen können, dass Iob das vollste Recht hat, dem uranfänglichen ausnahmslosen Gesetze Zophars von dem schrecklichen Ende der Gottlosen das glückliche Leben und Sterben derselben auf Grund unläugbarer Erfahrung entgegen zu setzen. Die Reden Zophars und Iobs sind beide wahr und falsch, beide einseitig und also sich ergänzend. Das wahre schliessliche Ende des Frevlers ist wirklich kein anderes als Zophar schildert, und das zeitliche oft bis zum Tode währende Glück des Frevlers ist wirklich eine häufige Erscheinung. Nimmt man aber hinzu, dass es Iob nicht beikommen kann, das Vorkommen solcher Strafexempel, solcher Offenbarungen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, wie Zophar sie als das Regelmässige und Ausnahmslose darstellt, zu läugnen, dass aber dagegen die Ausnahmsfälle unläugbar vorhanden sind und die Freunde blind dagegen sein müssen, weil sonst das ganze Gebäude ihrer Opposition zusammenstürzen würde, so liegt auf der Hand, dass Iob der Wahrheit näher ist als Zophar. Denn dass die vergeltende Gerechtigkeit Got-

tes sich diesseits und äusserlich oft, aber bei weitem nicht immer offenbart, ist wahrer als dass es nimmer geschehe.

Worin besteht denn also Iobs Versündigung in dieser Rede? Darin, dass er die häufig genug vorkommende sichtlich gerechte Vertheilung menschlicher Geschicke völlig ignorirt. Dadurch wird er ungerecht gegen seinen Gegner und unfähig, ihn zu überzeugen; dadurch gewinnt es nach seiner Rede den Anschein, als ob in dem göttlichen Walten nicht blos ein Ueberschwang von Räthselhaftem, mit seiner Gerechtigkeit Unvereinbarem sei, sondern als ob es ganz und gar der Gerechtigkeit widerspreche. Der Vorwurf, den er den Gegnern macht: will einer Gott Erkenntniss lehren? trifft ihn selber. Denn wenn er sagt dass doch Gott, wenn er strafen wolle, den Frevler selbst und nicht seine Kinder büssen lassen müsse, so ist das ein unziemliches Meistern Gottes. Man würde sich irren, wenn man meinte, der Dichter erhebe in 21, 19—21 versteckten Widerspruch gegen die mosaische Vergeltungslehre; es wird nirgends im A. T., auch im mosaischen Gesetze nicht, gelehrt, dass Gott die Sünde der Väter an den Kindern strafe, während er sie selbst frei ausgehen lasse Ex. 20, 5. vgl. Dt. 24, 16. Ez. 18. Jer. 31, 29f. Was Iob ausspricht, dass der Sünder selber die Strafe seiner Sünde leiden müsse, nicht statt seiner seine Kinder, ist wahr, aber der Hintergedanke, dass Gott nicht strafe wo er strafen sollte, ist sündig. So verfällt hier Iob wieder in die Schuld, die er später bussfertig erkennen und bekennen muss, von Gott unziemlich zu reden; der Gott der Zukunft ist ihm wieder hinter die Wolken der Anfechtung entschwunden und den Gott der Gegenwart kann er nicht verstehen und lieben, er ist ihm ein Räthsel, das durch seine Unbegreiflichkeit ihn peinigt. „Das eben zuvor errungene freudige Andenken an die Zukunft schwindet wieder, weil die Gegenwart, in deren Abgrund er wieder herabgezogen wird, immer noch vollkommen dunkel geblieben war und noch keine Brücke von dieser zu jener offenbar werden will.“

Der dritte Gang des Streites c. XXII—XXVI.

Die dritte Rede des Eliphas c. XXII.

Schema: 8. 8. 4. 6. 8. 4. 10. 10.

[Da hob Eliphas der Themanite an und sprach:]

2 Bringt Gotte Nutzen der Mann?
Nein, es nützt sich selber der Verständige.
3 Ists Vortheil dem Allmächtigen wenn du gerecht bist,
Oder Gewinn wenn du rechtschaffen zu wandeln strebst?
4 Wird er ob deiner Gottesfurcht dich züchtigen,
Gehen mit dir ins Gericht?
5 Ist deine Argheit nicht gross,
Nicht endlos deine Verschuldungen?

Das V. סָכַן in der Bed. nützen ist dem B. Iob eigenthümlich (obwohl auch סֹכֵן und סֹכֶנֶת anderwärts seiner Grundbed. nach nichts anderes als מוֹעִיל, מוֹעִילָה ist, wodurch es von Kimchi glossirt wird); die richtige Begriffsentwickelung dieses V. lässt sich von dem in dieser Rede des Eliphas v. 21 vorkommenden *Hi.* aus erkennen (s. Ges. *thes.*): es bed. urspr. wie שכן سكن ruhen, wohnen, insbes. bei einander wohnen, dann einander gewohnt werden (vgl. שָׁכֵן Nachbar und سَكَن Freund, Vertrauter) und einander beistehen, förderlich sein, nutzen; man sagt sowohl סַכַנְתִּי ich schaffe (habe) Nutzen 34,9 als סָכַן es nützt 15,3. 35,3., hier zweimal mit persönlichem Subj. und erst mit folg. לְ, dann mit dem auch sonst in späterer Prosa (z. B. טוב על 1 Chr. 13,2 vgl. oben 10,3 gefällig s.) und gern aramaisirender Poesie (wie hier und Ps. 16,6 שפר על wohlgefallen) statt ל üblichen עַל, wov. hier עָלֵימוֹ wie 20,23 pathetisch für עָלָיו. Auf die negativ gemeinte Frage folgt mit כִּי die (ihren negativen Sinn begründende) verneinende Antwort; מַשְׂכִּיל ist wie Ps. 14,2 der Intelligente, der mit Einblick in das Wesen der sittlichen Gegensätze das Gute will und thut, wie Spr. 1,3 selbstständige, nicht blos auf blinder Angewöhnung beruhende Sittlichkeit מוסר השכל genannt wird. Als Synon. von סכן folgen היה חָפֵץ לְ es ist jemandes Interesse (anders als 1 S. 15,22., s. zu 21,21) und היה בֶּצַע לְ es ist jemandes Gewinn (eig. Schnitt, Abschnitt d. i. was man an sich reisst). Ueber die aramaisirende Verdoppelung des ersten Radicals in dem *Hi.* תַּתֵּם (statt תָּתֵם) s. Ges. §. 67 Anm. 8 vgl. 3. Man übers. *an lucrum (ei) si integras facias vias tuas.* Der Sinn der ganzen Strophe bestimmt sich hauptsächlich nach der Auffassung des הֲמִיִּרְאָתְךָ (wie המבינתך 39,26 mit *Dechi* und ausnahmsweise nicht an die Stelle des Metheg getretenem *Munach*, s. Psalter 2,491 Anm. 1). Fasst man das Suff. objektiv (aus Furcht vor dir), z. B. Hirz., so ergibt sich folgende Gedankenkette: Gott hat weder Nutzen von menschlicher Tugend noch Schaden von menschlicher Sünde, so dass er den Sünder, wenn er ihn züchtigt, wie eine drohende Gefahr von sich abwehrte; er belohnt weder den Frommen, weil er ihm durch seine Frömmigkeit Nutzen schafft, noch straft er den Sünder,

weil er ihm durch sein Sündigen Schaden droht. Da also, wenn Gott einen Menschen züchtigt, der Grund davon in keiner eigennützigen selbstischen Absicht Gottes liegt, so muss er in der um ihrer selbst willen strafwürdigen Sünde des Menschen liegen. Aber dazu passt das logische Verh. nicht, in welchem v. 5 mit v. 4 steht: etwa aus Furcht vor dir..? nein, vielmehr um deiner grossen vielen Sünden willen! Diesem Verh. wird Hahn besser gerecht, wenn er erkl.: „Gott hat keinen persönlichen Nachtheil von dem Menschen zu gewärtigen, so dass Er etwa aus Furcht, um ihn unschädlich zu machen, denselben mit Leiden ungerechterweise zu quälen veranlasst wäre.“ Aber wenn der persönliche Vortheil, welcher negirt wird, ein aus des Menschen Frömmigkeit erwachsender ist, so muss auch der persönliche Nachtheil, welcher negirt wird als ein solcher den Gott strafend von sich fern halten will, als ein aus des Menschen Sünde erwachsender gedacht sein, und dazu passt eben das logische Verh. von v. 5 zu v. 4 nicht, denn v. 5 setzt den Grund der Züchtigung in die Sünde und negirt, wie er lautet, nicht blos irgendwelchen Beweggrund neben der Sünde, sondern dies, dass der Grund in dem Gegentheil der Sünde liegen könne, wie es nach Iobs Behauptung, dass er, obwohl schuldlos, doch Gottes Zorn erleide, den Anschein gewinnt. So wird also das Suff. von המיראתך subjektiv zu fassen sein: ob deiner Gottesfurcht, wie Eliphas יראתך nun schon zweimal 4, 6. 15, 4 gebraucht hat. Bei dieser subj. Fassung bilden v. 4 und 5 eine wirkliche Antithese: Straft dich Gott etwa wegen deiner Gottesfurcht, geht (deswegen) mit dir ins Gericht — nein (dies anzunehmen wäre absurd), also muss gross (in Gemässheit der Grösse deines Leidens) deine Bosheit sein und endlos viel deine Missethaten. Fassen wir nun das Vorausgehende ins Auge, so werden wir den von Ew. (und auch von Hahn) in v. 2. 3 hereingezogenen Ged., ob Gott etwa zu dem Zwecke, grösseren Gewinn von der Frömmigkeit zu ziehen, sie durch ungerecht verhängte Leiden zu erhöhen suche, zu beseitigen haben; denn dieser Ged. deutet sich mit nichts an und ist zwar allerdings falsch, aber wegen des in ihm liegenden Moments der Wahrheit (Verhängung von Leiden über Fromme zur Erhöhung ihrer Frömmigkeit) nur störend. Vor allem haben wir zu fragen, wie Eliphas dazu kommt, seine Rede gerade so zu beginnen. Alle Bussermahnungen in denen sich die drei Freunde erschöpfen, prallen an Iob ab, ohne ihn zu rühren. Auch Eliphas, der Aelteste unter ihnen, voll hohen nahezu prophetischen Selbstbewusstseins, hat ihn so seelsorgerisch weise als möglich gelockt und geschreckt, aber vergeblich. Und doch ist es die Sache Gottes, die er ihm gegenüber führt, oder vielmehr sein eignes Heil, das er sucht, ohne auf ihn einen Eindruck zu machen. Da gibt er ihm zu bedenken, dass Gott der in sich selbst Allgenugsame ist, dass Ihm aus menschlichem Rechtthun kein Nutzen erwächst, sintemal sein vor- und übergeschöpfliches Wesen durch die Creatur weder einen Abbruch noch einen Zuwachs erleiden kann, dass also Iob, indem er jedem wohlgemeinten Rufe zu bussfertiger Demüthigung unzugänglich bleibt, nicht Ihm, sondern sich selber zu nützen verweigert oder, was die Kehrseite dieses Ged. (welche jedoch nicht zum Ausdruck kommt), dass er nicht Ihm, sondern nur sich selber scha-

det. Und doch worin anders als in Iobs Sünde sollte dieses Leidensverhängniss seinen Grund haben? Wenn es ein Selbstwiderspruch ist, dass Gott einen Menschen deshalb weil er gottesfürchtig ist züchtige, so muss doch auf Iobs Seite Sünde vorliegen und zwar, da sich nach der Beschaffenheit des Leidens die der Sünde bemessen lässt, grosse maasslose Sünde. Dieses logisch Nothwendige setzt nun Eliphas ohne Weiteres als wirklich, indem er in der folg. Strophe dieses Convolut von Sünden auseinander breitet und Iob dasjenige direkt vorwirft, was Zophar 20, 19—21., auf Iob zielend, von dem רָשָׁע gesagt hat. In diesem Sinne fährt er mit כי *explic.* fort:

6 **Denn du pfändetest deinen Bruder grundlos**
Und Kleider Entblösster zogst du aus.
7 **Du reichtest keinen Trunk dem Verschmachteten**
Und dem Hungrigen verweigertest du Brot.
8 **Und der Mann der Faust — sein war das Land**
Und der Hochansehnliche machte sich drin sesshaft.
9 **Wittwen schicktest du leer hinweg**
Und der Waisen Arme zermalmte man.

Der Grund der ausnehmend grossen Leiden muss in ausnehmend grossen Sünden liegen, Iob muss solche Sünden wie die hier angeführten begangen haben, darum gibt sie ihm Eliphas ohne Umschweif schuld, indem er ihm so die Heuchlerlarve herunterzureissen meint. Beziehungen auf das mosaische Gesetz enthält die Strophe nicht; die mitgefühlvollen mos. Gesetze von den Pflichten gegen Wittwen und Waisen und gegen Arme, die ihre geringe und unentbehrliche Habe verpfänden, mögen dem Dichter vorgeschwebt haben, aber nicht einmal aus dem Ausdruck ist es sicher zu schliessen. Wie spezifisch muhammedanische Satzungen noch heutzutage unter den Wanderstämmen keinen Klang haben, so darf der Dichter bei den handelnden Personen seines Drama's keine Bekanntschaft mit dem sinait. Gesetz voraussetzen, und dessen bleibt er sich durchweg bewusst: ihr Standpunkt ist und bleibt der des abrahamischen Glaubens, dessen Grundgebote (später die zehn Gebote der Frömmigkeit *el-feldḥ* genannt) vollkommen ausreichten, um das was diese Str. hervorhebt als Sünde zu brandmarken. Es ist hier nur die Macht des sachlichen Zusammenhangs, welche den auf כי folgenden Futt. rückblickenden Sinn gibt. חָבַל wird entw. mit dem Acc. der Sache, welche das Pfand genommen wird, verbunden, wie in dem herzergreifenden Gesetze Ex. 22, 25 f., oder mit dem Acc. der Person, welche gepfändet wird, wie hier אַחֶיךָ oder, wenn dies wirklich (wie Bär behauptet) ein eingenisteter Fehler ist, welcher Codd. und alte Druckausgg. gegen sich hat, vielmehr אָחִיךָ; LXX Trg. Syr. Hier. lesen das Wort als Plur. עֲרוּמִּים (von עָרוֹם), wie *γυμνοί* Jac. 2, 15. *nudi* (vgl. Seneca *de beneficiis* 5, 13: *si quis male vestitum et pannosum videt, nudum se vidisse dicit*), sind nach unserer Ausdrucksweise Halbnackte, nur nothdürftig (s. Jes. 20, 2) Bekleidete. Der Mann des Arms זְרוֹעַ (oder, wie wir deutscher übers. haben: der Faust) ist im Sinne des Eliphas Iob selbst. Dieser hat nach und nach, indem er die rechtmässigen Besitzer durch offne Gewalt oder auch hinterlistige und gefühllose Praktiken immer tiefer und tiefer herunterbrachte (vgl. 20, 19) und sich

an keine Fluchdrohung kehrte (15,28), das Territorium weit und breit an sich gerissen: לוֹ הָאָרֶץ als sein sah er es an und sein musste es werden, und indem mit seinem Grundbesitze auch sein Ansehn stieg, setzte er sich drin fest, füllte es allein aus, wie ein Dickwanst, der allen Andern den Platz wegnimmt. Umbr. Hahn u. A. finden in v. 8 Iobs Parteilichkeit für Mächtige und Vornehme gezeichnet, aber die beiden Aussagen lauten geradezu, ohne Andeutung einer Mithülfe. Die Anrede ist hier nur suspendirt, um den Mann zu beschreiben wie er war und ist. Alles verschlingende Selbstsucht bestimmte sein Handeln. Im Besitz höchster Macht und höchsten Ansehns befindlich war er nicht zu umgehen. Wittwen und Waisen mussten, um nicht unterzugehen, sich hülfeflehend an ihn wenden. Aber Wittwen jagte er mit leeren Händen von dannen und der Waisen Arme zermalmte man. Aus der Anrede ist auch hier in objektive vom Angeredeten abgewendete, ihn aber meinende Aussage eingelenkt; die Construction ist wie מצות יֵאָכֵל Ungesäuertes esse man Ex. 13,7 nach Ew. §. 295[b]. Die Arme sind weder als nach Hülfe ausgestreckte (was eher יָדַי lauten würde) noch als ihr gebeugtes Recht zurückfordernde gedacht, sondern die Zermalmung der Arme besagt wie Ps. 37,17. Ez. 30,22 u. ö. nach Analogie der von Ges. im *thes.* p. 268[b] 433[b] zusammengestellten arab. RA gänzliche Vernichtung aller Kräfte, Stützen und Hülfen. Der Arm זְרוֹעַ (ذِرَاع, öfter عَضُد oder سَاعِد) bedeutet Macht 40,9. Ps. 77, 16., Gewalt und Gewaltsamkeit v. 8. 35, 9., Selbsthülfe und Hülfe von aussen Ps. 83, 9 (vgl. Ps. 44,4). Alles was den Waisen an Hab' und Ehr' und Beistand noch verfügbar war, das zerbrach man nicht blos, man schlug es in Trümmer.

10 **Darum sind rund um dich Schlingen**
Und es bestürzt dich Schrecken jählings,
11 **Oder gewahrst du die Finsterniss nicht**
Und den Schwall von Wassern, der dich bedecket?

Wegen dieser unmenschlichen Handlungsweise, durch die er die strafende Gerechtigkeit herausgefordert hat, sind rings um ihn Schlingen (vgl. Bildads Ausmalung dieses Frevler-Geschicks 18,8—10), das Verderben umlagert ihn auf allen Seiten, so dass er keinen Ausweg sieht und ihm rettungslos anheim fallen muss. Und der nahe Untergang kündigt sich ihm ein Mal über das andere in Schrecknissen an, die ihn plötzlich überkommen und aus aller Fassung bringen, so dass er innerlich und äusserlich verstört das, was ihm bevorsteht, schon im Vorgefühl zu schmekken bekommt. In v. 11 ist keinesfalls לא תִרְאֶה als eventueller Umstandssatz zu fassen, sei es dass man aussagend übers.: oder Finsterniss (bestürtzt dich) dass du nicht siehest, oder fragend: oder (umgibt dich) Finsterniss, dass du nicht siehest — beidemal vermisst man das Verbum im Hauptsatze, abgesehen davon, dass die neue Wendung, welche או einführt, keine ist, man müsste denn mit Löwenth. erklären: oder hat die Gewohnheit zu sündigen schon zu sehr dein Gefühl abgestumpft, dein Auge verdunkelt, dass du das Ungeheure deiner Verbrechen nicht wahrnehmen kannst? Aber das ist ein den Worten aufgedrungener Sinn, den sie nicht

haben können; es müsste wenigstens אוֹ חֹשֶׁךְ בַּעֲדֶךָ oder ähnlich heissen. Da אוֹ חֹשֶׁךְ (ohne Makkef mit *Munach Munach* zu accentuiren) keinen Hauptsatz für sich bilden kann, so ist ohne Zweifel תראה das dazu gehörige Verbum: oder (אוֹ wie 16,3) siehst du die Finsterniss nicht.. Weil Iob seinen vorausgegangenen Reden zufolge an der Grösse seiner Leiden nicht zweifelt, sondern sie in ihrer ganzen Furchtbarkeit erkennt, so glaubt Hahn erklären zu müssen: oder solltest du wirklich deine Sünden, die dich wie dichte dunkle Wolkenmassen umlagern, wie Wasserfluthen bedecken, nicht sehen wollen? Jedoch die beiden Bilder lassen sich nur von dem Verderben verstehen, welches Iob gänzlich zu umnachten und zu ersäufen droht. Aber das Verderben in dem Sinne, in welchem Eliphas fragt, ob Iob es nicht sehe, ist allerdings anders gemeint, als in Iobs Klagen. Iob beklagt es als ein unverschuldetes und deshalb räthselhaftes, Eliphas dagegen will, dass er die Augen aufthue, um in dieser Finsterniss der Trübsal, diesem Wasserschwall von Leiden die wohlverdiente Strafe seiner greulichen Sünden zu erkennen und dem Aeussersten durch Busse zuvorzukommen. לֹא תְכַסֶּךָ ist Relativsatz und gehört logisch auch zu חשך vgl. Jes. 60,2., wo sich v. 6 auch שִׁפְעַת findet (von שפע *abundare*, vgl. شفع סמק 20,22). Eliphas insinuirt Iob nun Läugnung der speziellen Vorsehung, weil er das ausnahmslose gerechte Walten Gottes beanstandet. In Strophe 2 hat er sein Leiden für die Folge seiner Lieblosigkeit erklärt, jetzt erklärt er es für die Folge seines nun offenbar gewordenen Unglaubens.

12 **Ist nicht Eloah so hoch die Himmel sind?**
Sieh nur das Haupt der Sterne, wie erhaben!
13 **So denkst du denn: „Was weiss Gott?!**
Kann er durch Nebelmasse hindurch richten?
14 **Wolken verlarven ihn dass er nicht siehet,**
Und im Himmelsgewölb lustwandelt er.“

Weil Iob die Vertheilung der irdischen Geschicke, des äusseren Glücks und Unglücks, nach dem Gesetze der Gleiches mit Gleichem vergeltenden Gerechtigkeit in Abrede genommen, gibt ihm Eliphas jenen öfter in den Psalmen (73,11. 94,7 vgl. Jes. 29,15. Ez. 8,12) gerügten Unglauben schuld, welcher dem himmlischen Gotte, wie Epikur den in den Intermundien ein seliges Leben führenden Göttern, das Wissen um die irdischen Dinge und also die Vorbedingung zu gerechtem Eingreifen abspricht. Die Ausdrucksweise hier ist aber durchaus eigenthümlich. גֹּבַהּ שָׁמַיִם ist nicht *acc. loci*, wie in Verbindung mit dem V. שכן Jes. 57, 15 dergleichen Acc. sich fassen lassen: der Nominalsatz liesse בְּגֹבַהּ oder besser בְּגָבְהֵי (11,8) erwarten; es ist vielmehr (ähnlich wie 11,8) ***nomin. praedicati:*** Eloah ist Himmelshöhe = himmelhoch, so hoch als die Himmel sind, also allerdings hoch und zwar sehr hoch über diese Erde erhaben. In diesem Sinne wird mit *Waw explic.* fortgefahren: und siehe (= denn siehe, siehe doch) das Haupt der Sterne, dass oder wie (כִּי wie Gen. 49, 15. 1 S. 14,29 *quod* = *quam*) sie erhaben; וּרְאֵה hat in correkten Texten *Asla* (*Kadma*) und רמו ist רָמּוּ (*rámmu*) mit sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. §. 83b) geschrieben. Dass neben רְאֵה (nicht סְפֹר) ראש das Haupt (*vertex*),

nicht die Summe (AE) bed., darf als gewiss angenommen werden. Aber fraglich ist, ob der auf ראשׁ folg. Gen. *gen. partitivus*: die höchsten unter den Sternen (Ew. Hirz. Schlottm.) oder *gen. epexegeticus*: das Haupt d. i. (im Verh. zu dem übrigen Schöpfungsganzen) die Höhe, welche die Sterne bilden oder auch welche sie einnehmen (Ges.: *coelum stellatum*); die partitive Fassung ist vorzuziehen, denn die semitische Anschauung unterscheidet, wie schon der Plur. שָׁמַיִם besagt, nähere und fernere Himmelssphären, der Ausdruck „Haupt der Sterne" ist also wie etwa *fastigium coeli* (die äusserste Höhe d. i. Mitte der Himmelswölbung) oder *culmen aereum* (von dem die Luftschichten nach oben abschliessenden Aether), es ist damit der in die äussersten Sphären hineinragende Gipfel der Sterne (wir würden sagen: die Fixsterne oder noch moderner die Milchstrasse) gemeint, wie auch das auf ראשׁ כוכבים als einheitlichen Begriff (*summitas astrorum* = *summa astra*) zurückgehende רמז nahe legt. Die folg. Anknüpfung mit ו ist nicht adversativ (Hirz. Ew. u. A.: und doch sprichst du), vielmehr consecutiv (Hahn: und da sprichst du, besser: und infolge dessen sprichst du, oder: so sprichst, meinst du denn): die unleugbare Wahrheit, dass Gott erhaben und zwar absolut erhaben ist, missbraucht Iob zu dem Trugschluss: was weiss Gott oder (da das Perf. häufig in Fragesätzen dem lat. Conjunctiv entspricht, s. zu Ps. 11,3) was sollte Gott wissen oder Kenntniss nehmen, näml. von dem irdischen Geschehen. Mit diesem modalen Perf. wechselt 13^{b} der Potentialis: kann er hinter Wolkendunkel richterlich walten, näml. über die Niederwelt, von welcher ihn jenes abschliesst? בְּעַד (gleicher verbaler Entstehung mit dem arab. بَعْدَ *post*, eig. Abstand, Abschluss, Folge, aber weiteren Gebrauchs) bed. hier wie 1,10. 9,7 hinter *pone* mit dem Nebenbegriff der Umfassung oder Deckung durch das Absperrende. Weit entfernt, aus seiner absoluten Höhe einen unbeschränkten Ueberblick über alles Irdische zu haben, ist ihm dieses durch die Wolken maskirt, so dass er nicht sieht was hier unten vorgeht, und unbekümmert um dieses den Himmelsbogen (den über der Erde gewölbten, deren Bewohner ihm nach Jes. 40,22 wie Heuschrekken erscheinen) dahinwandelt; הִתְהַלֵּךְ ist hier nach Analogie des Kal mit dem Acc. des Weges verbunden, den er lustwandelt: *orbem coelorum obambulat*. Durch solche die Gottheit herunterwürdigende Ansichten stellt sich Iob dem weggeschwemmten gottlosen Geschlechte der Urzeit gleich, ohne sich durch dieses Strafbeispiel warnen zu lassen.

15 **Willst du die Bahn der Vorwelt einhalten,**
Welche beschritten heillose Leute,
16 **Die zusammengeschrumpft wurden vor der Zeit,**
Zum Strom flüssig ward ihr Grund und Boden,
17 **Die da sprachen zu Gott: Hinweg von uns!**
Und was könnte thun der Allmächtige ihnen?
18 **Und doch hatte er gefüllt ihre Häuser mit Wohlstand —**
Der Frevler Sinnesart sei fern von mir!

Während Ps. 139,24 דרך עולם vorwärts blickend einen Weg ewiger Währung bed. (vgl. Ez. 26,20 עם עולם von dem Volke derer welche den unabsehbar langen Grabesschlaf schlafen), bed. hier אֹרַח עוֹלָם rückwärts

blickend die Bahn der Vorzeit, aber nicht wie Jer. 6, 16. 18, 15 die der Nachwelt zur Beschämung gereichende Denk- und Handlungsweise der frommen Altväter, sondern die als abschreckendes Beispiel für sie dastehende Denk- und Handlungsweise eines gottlosen Geschlechts der Vorwelt; Eliphas fragt ob Iob diese von Leuten (מְתֵי vgl. אַנְשֵׁי 34, 36) der Heillosigkeit beschrittene Bahn beobachten d. i. innehalten wolle (שׁמר wie Ps. 18, 22)? Jene Nichtswürdigen wurden zusammengeschrumpft d. i. gewaltsam gepackt und erdrückt וְלֹא־עֵת als es noch nicht Zeit war (ולא umstandssätzlich: *quum nondum* wie Ps. 139, 16) d. i. als Gottes schöpferischer Ordnung nach ihre Zeit noch nicht gekommen war; über קֻמְּטוּ[1] s. zu 16, 8., LXX richtig *συνελήφθησαν ἄωροι*, jedoch ist *συλλαμβάνειν* als Uebers. von קמט zu schwach, denn wie قبص mit den Fingerspitzen nehmen, dagegen قبض mit der ganzen gekrümmten Hand nehmen bed., so bed. קמט in Gemässheit des dunklen emphatischen Schlussconsonanten „fest zusammenschnüren." In 16ᵇ ist יוּצַק nicht *perf. Pu.* für יֻצַּק (Ew. §. 83ᵇ), denn diese lautgesetzwidrige Vertauschung der Schärfung mit Verlängerung ist ohne Beispiel; es müsste wenigstens יוּצָּק (vgl. Richt. 18, 29) geschrieben sein. Es ist *fut. Ho.*, welches nach 11, 15 auch יֻצַק lauten könnte, hier aber mit Auflösung, nicht Assimilation des י so wie Lev. 21, 10 lautet. Das Fut. hat hier die in histor. Zus. ihm zukommende Imperfektbed. Man übers. nicht: ein Strom welcher hingegossen wird ward ihre Stätte (Hirz.), denn das hiefür zu erg. היה dürfte nicht fehlen; auch nicht: *flumen effusum est in fundamentum eorum* (Rosenm. Hahn u. A.), was לִיסוֹדָם heissen und auch dann noch sehr missverständlich sein würde; auch nicht: deren Grund ein hingegossener Strom (Umbr. Olsh.), denn dann wäre ein Attributivsatz in den andern geschachtelt, sondern: zum Strome flüssig ward ihr fester Grund (Ew. Hlgst. Schlottm.), so dass נָהָר nach Analogie der Vv. mit dopp. Acc. Ges. §. 139, 2 Prädicatsnom. d. i. der beim Pass. in den Nom. umgesetzte sogen. zweite Objektsacc. ist (vgl. 28, 2), obgleich es auch vorausgeschickte Appos. des folg. Subj. sein könnte: ein Strom (als ein solcher, gleich einem solchen) ward in Fluss gebracht ihr fester Grund; der Grund und Boden, auf dem sie und ihre Wohnungen standen, ward unter Wasser gesetzt und fortgeschwemmt — ohne Zweifel ist die Sintfluth gemeint, eine Beziehung auf diese ist der patriarchalischen vor- und ausserisraelitischen Situation des B. Iob vollkommen angemessen und das Geschlecht der Sintfluth (דור המבול) gilt in der h. Schrift A. und N. T. als Ausbund der Gottlosigkeit, die Zeitgenossen Noahs sind die *ἀπειθοῦντες* סוררים *κατ. ἐξ.* (vgl. 1 P. 3, 20 mit Ps. 68, 19). Demgemäss werden sie nun auch hier v. 17 weiter gezeichnet als solche welche sagten zu Gott: „Hebe dich weg von uns" und was könnte der Allmächtige thun ihnen (לָמוֹ statt des zu erwartenden לָנוּ, indem wie 19, 28 aus der *or. directa* in *obliqua* abgebogen wird)! Olsh. erklärt mit Hahn: „in Bezug auf welche du sagst: und was thut denn der Allmächtige ihnen (dafür)? Er füllt ihre Häuser ja mit Glück, während von mir (der ich doch unglücklich bin) der Rath der Frevler fern ist." Aber diese Er-

---

1. Dieses קֻמְּטוּ ist nach der Masora das mittelste Wort des B. Iob (חצי הספר).

klärung ist ebenso forcirt (indem ומה ohne dass ein אמרת oder תאמר dabei steht als Rede Iobs gefasst wird) als unsyntaktisch (indem der Umstandssatz mit והוא verkannt und dågegen וַעֲצַת וגו׳, wofür es wenigstens וּמִמֶּנִּי וגו׳ heissen müsste, für einen solchen angesehn wird). Nein, gerade das ist von überaus drastischer Wirkung, dass Eliphas jene Gotte mit סור ממנו den Abschied gebenden Ruchlosen, welchen nach Iobs Aussage 21, 13f. ungetrübtes Lebensglück beschieden ist, mit Verweisung auf eine denkwürdige Thatsache als Gottes gestrengem Strafgerichte Verfallende bezeichnet und dass er mit ebendenselben Worten: „der Frevler Rath sei fern von mir", mit welchen Iob 21,16 die Gemeinschaft mit jenen so glücklichen Frevlern ablehnt, sich nicht allein von den Frevlern, sondern mit einem Seitenblicke auf Iob auch von denen lossagt, die sich ihnen durch Läugnung des gerechten Weltregiments Gottes gleichstellen. פָּעַל לְ ist, wie der folg. Umstandssatz zeigt, wie Ps. 68,29 vgl. 31,20. Jes. 26,12 gemeint: was der Allmächtige ihnen denn helfen oder nützen könne? So fragten sie, während Er doch ihre Häuser voll von Glücksgütern gemacht hatte — mit dieser schnöden Verkennung des hienieden sich so gütig, aber wenn ihm mit Undank gelohnt wird auch so gerecht erweisenden Gottes will Eliphas nichts zu schaffen haben. Wahrhaft Fromme entsetzen sich nicht wie Iob 17,8 darüber, dass sich in der Weltregierung Gottes die vergeltende Gerechtigkeit vermissen lasse, sie freuen sich vielmehr über deren thatsächiche Selbsterweisung, welche sie frei und ebendeshalb so fröhlich macht:

19 **Es sehens die Gerechten und freuen sich**
Und der Schuldlose spottet ihrer:
20 **„Fürwahr vertilgt ist unser Gegner**
Und ihren Ueberfluss hat Feuer gefressen."

Der Ged. entspricht dem in vielen Psalmen-Ausgängen wunsch- hoffnungs- oder vorhersagungsweise ausgesprochenen, dass die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wenn sie auch eine Zeit lang auf sich warten liess, endlich um so glorreicher zur Freude der bisher unschuldig Verfolgten offenbar wird Ps. 58,11f. Das Obj. von יִרְאוּ ist wie Ps. 107,42 diese ihre Offenbarung. לָמוֹ ist nicht ethischer Dat. wie Ps. 80,7., sondern geht wie Ps. 2,4 auf die Gottlosen, deren hohnsprechender Uebermuth ein so schimpfliches Ende nimmt. Was v. 20 folgt, sind Worte der Frommen; das einführende לאמר fehlt wie z. B. Ps. 2,3. אִם־לֹא kann hier weder *si non* bed. wie 9,24. 24,25. 31,31., noch in disjunctiver Fragweise *annon* 17,2. 30,25., es ist betheuernd wie 1,11. 2,5. 31,36 — ein Amen zu Gottes peremtorischem Gerichte. Ueber נִכְחַד (er ist entzogen, beseitigt, annullirt worden) s. oben S. 174. קִימָנוּ (wofür AE auch die LA קִימֵנוּ mit קמץ קטן d. i. צירי kennt) hat aus *ê* entstandenes pausales *â*, wie 20,27 מתקוֹמָמה für מתקוֹמֵמה, Ruth 3,2 מוֹדַעְתָּנוּ, Jes. 47,10 רֹאָנִי (neben der LA רֹאֵנִי vgl. 1 Chr. 12,17 לְרַמּוֹתֵנִי); sonderbar ist die Form קִים, welche sich eher als *part. pass.* (wie שִׂים *positus*) denn als *nom. infin.* (Erhebung für: sich Erhebende) begreifen liesse, viell. hatte der urspr. Text קמינו (קָמֵינוּ). יִתְרָם ist hier so wenig als Ps. 17,14 ihr Uebriges (Hitz.) zu übers., wenigstens nicht in dem Sinne von Ex. 23,11.; es ist das über den Bedarf

Hinausgehende gemeint, ihr Ueberfluss, ihr Reichthum. Von Iob heisst es *b. Megilla* 28ᵃ: איוב וַתְּרָן בממוניה הוה er war verschwenderisch (*prodigus*) mit seinem Vermögen. Das den Ueberfluss des Gottlosen fressende Feuer ist eine Anspielung auf das Geschick das ihn betroffen. Nach diesem abschreckenden Bilde verlegt sich Eliphas auf Vermahnung des nun viell. mürbe Gewordenen zur Busse.

21 Befreunde dich doch mit Ihm, so hast du Frieden,
Hiedurch wird überkommen dich Gutes.
22 Nimm doch an aus seinem Munde Lehre
Und präge seine Aussprüche in dein Herze.
23 Wenn du umkehrst zum Allmächtigen, wirst du wieder gebaut —
Wenn du fernweg thust Unrecht aus deinen Zelten.
24 Und lege hin in Staub das Bruchgold
Und unter Kies der Bäche das Ophir:
25 So wird der Allmächtige dir Bruchgold in Masse
Und Silber höchsten Glanzes dir.

Von der Verwandtschaft der Vv. סָכַן, שָׁכַן, سَكَنَ war bereits zu v. 2 die Rede; das *Hi.* bed. freundnachbarlich verkehren, in innige Beziehung treten oder in solcher stehen (Ps. 139, 3), dann auch (wie ähnlich das griech. φιλεῖν) gewohnen, gewohnt s., pflegen (Num. 22, 30). Der zweite Imper. ist wie z. B. Spr. 3, 4 consecutiv: und habe infolge dess Frieden (arab. فَأَسْلَمْ) = so wirst du Frieden haben Ges. §. 130, 2. In 21ᵇ wird vor Allem die Form תְּבוֹאַתְךָ oder (nach anderer gleichfalls wohlbezeugter LA) תְּבוֹאֱתְךָ ins Reine zu bringen sein. Olsh. (bei Hirz. und in der Gramm.) und Röd. (im *thes.* p. 11 des Schlusshefts) erklären diese Form, so wie die mit in Betracht kommenden תָּבוֹאתָה (*veniat*) Dt. 33, 16 und וַתָּבֹאתִי, *Keri* וַתָּבֹאת (*et venisses*, Anrede an Abigail) 1 S. 25, 34 für Schreibfehler, wogegen Ew. §. 191ᶜ in תְּבוֹאַתְךָ das mit überflüssiger weiblicher Endung versehene תְּבוֹאָה = תְּבוֹא, in תָּבוֹאתָה eine Erweiterung dieses Doppelfemininums durch das tonlose *ah* des Willens und in תְּבֹאתִי eine Uebertragung der Flexion des Perf. auf das Fut. sieht. Auf die Erklärung der hier vorliegenden Form uns beschränkend, verweisen wir auf das bereits oben S. 117 Anm. 2 Gesagte: תבואתך ist keine *forma mixta* aus תְּבוֹאֲךָ und בָּאַתְךָ, sondern das mit Suffix versehene Doppelfemininum תְּבוֹאָת, dessen *ah*, obwohl der Ton auf *penult.* liegt, doch nicht *He voluntativum* wie Jes. 5, 19, sondern *He femin.* ist: die Annahme solcher Doppelfeminina ist im Hebr. durch die regelmässige Form נִגְלְתָה (= נִגְלַת mit einer zweiten Femininendung) und durch Beispiele wie Spr. 1, 20. Ez. 23, 20 und auch Jos. 6, 17. 2 S. 1, 26. Am. 4, 3 vgl. Olsh. selbst in der Gramm. S. 449) so gesichert wie im Arab. der Doppelplural und seine Weiterbildung durch weibliche Endung. Mit Olsh. Röd. nach dem Vorgange der alten Uebers. תְּבוּאָתְךָ zu lesen (was sich in 19 Codd. bei de Rossi findet): *proventus tuus bonus erit* ist also unnöthig. In בָּהֶם ist das Suff. wie Jes. 64, 4. Ez. 33, 18 vgl. עֲלֵיהֶם Jes. 38, 16 neutrisch gemeint, wie sonst das Fem. (z. B. Jes. 38, 16 בָּהֵן): durch dergleichen d. i. bei solchem Verhalten wird dich Gutes (Glückliches) überkommen und zwar, wie das mit dem Acc. construirte בוא besagt, in plötzlicher, ohne dein weiteres Zuthun eintretender Wand-

lung deines bisherigen Geschickes. In der Gewissheit, dass es Gottes Wort ist, was er dem Freunde vorhält (eben der Gewissheit, welche Eliphas auch sonst z. B. 15, 11 ausspricht), ermahnt er ihn weiter v. 22., aus Gottes Munde (מִפִּיו wie Spr. 2, 6) Lehre anzunehmen und seinen (Gottes) Aussprüchen Raum in seinem Herzen zu verstatten, sie nicht ohne Rührung verhallen zu lassen, sondern tiefinnerlich sich einzuprägen. Wenn er umkehre zum Allmächtigen (שׁוּב עַד wie öfter z. B. Jes. 19, 22 vgl. 45,24 statt des sonst üblichen שׁוּב אֶל, von gründlicher, ihr Ziel erreichender Bekehrung), so werde er wieder aufgebaut werden, indem sein früherer Glücksstand sich wieder aus den Trümmern erhebt; בָּנָה bauen hat je nach dem Zus. bald den Sinn des Um- Fort- oder Ausbauens (s. zu 20, 19) bald des Wiederaufbauens (12, 14. Jes. 58, 12), auf Personen bezogen den Sinn steigenden Glückes (Mal. 3, 15) oder der Wiederherstellung des zertrümmerten (Jer. 24, 6. 33, 7), hier in letzterem Sinne. Das verheissende תִּבָּנֶה ist von Bedingungssätzen umschlossen, denn 23ᵇ (vgl. 11, 14) ist nachschlagender zweiter noch unter dem Regimen des אִם stehender Bedingungssatz, er eröffnet die Darlegung dessen, worin die Busse, wenn sie eine gründliche sein soll, sich äussern muss. LXX übers. *ἐὰν δὲ ἐπιστραφῇς καὶ ταπεινώσῃς* d. i. תֵּעָנֶה, was Ew. für urspr. hält; die Weglassung des אִם (welches der Dichter sonst in solchen Zusammenhängen eher häuft z. B. 8, 5 f. 11, 13 f.) ist allerdings unbequem. Und doch möchten wir um deswillen nicht das in תבנה angedeutete so schöne und unserem Dichter so angemessene Bild darangeben. Die in dem nachgebrachten Bedingungssatz angehobene Darlegung setzt sich dann v. 24 in einem selbstständigen Imperativsatz fort, den die alten Uebers. als Verheissung statt als Ermahnung ansehen und deshalb gröblich missdeuten. Das Targ. übers.: und setze auf Staub eine feste Stadt (d. i. du wirst da wo jetzt nichts als Staub ist eine solche aufstellen), als ob בֶּצֶר s. v. a. בִּצָּרוֹן oder מִבְצָר sein könnte — eine Auffassung, welcher Saad. wenigstens eine zusammenhangsgemässe Wendung gibt: „halte für Staub die Burg (الحصن) und rechne für Steine der Thäler das Ofirgold“, besser als Eichh.: „reiss deine Raubburg nieder, zertrümmere (הפיר) die Schlösser deiner Thäler.“ Gecatilia dagegen, welcher בצר verhältnissmässig richtiger von Schätzen versteht, übers. verheissend: so wirst du erwerben zahlreicher als Staub Schätze (دخائر) und (mehr als) Steine der Thäler Golderz (تبرا), und auch noch Rosenm. (*repones prae pulvere argentum*) und Welte deuten aus v. 24 eine Verheissung heraus, wogegen andere Ausll., die dem Imper. שִׁית gerecht werden, שִׁית *aestimare* und עַל־עָפָר *pulveris instar* erklären (Grot. Cocc. Schult. Dathe Umbr.), indem sie wie anderwärts dem לְ so hier dem עַל eine Bed. andichten, die es nirgends hat, wie blind dagegen, dass die Worte in ihrem nächsten Sinne *pone super pulverem* einen eng an die Ermahnung, sich ungerechten Guts zu entledigen, anschliessenden vortrefflichen Ged. ergeben. בֶּצֶר ist wie تِبْر (wodurch es Abulwalid erkl.) Gold- und Silbererz d. i. Gold und Silber wie es aus dem Schacht gebrochen ist, also (da Silber theilweise gediegen, Gold fast nur gediegen und stets mehr oder weniger

Silber enthaltend vorkommt) das edelste Metall in seinem reinen Naturzustande, noch nicht verarbeitet und deshalb auch noch nicht legirt (vgl. نضير und نُضار, welches gleichfalls *aurum argentumve nativum* bed., aber nicht *ab excidendo*, sondern *a nitore*), und „auf Staub legen oder lagern" ist s. v. a. sich einer Sache als völlig werth- und reizlos entäussern, der Sinn also: thue das Idol köstlichen Metalls mit Verachtung von dir (vgl. Jes. 2, 20), was das Parallelglied nur etwas anders ausdrückt: lege unter Quarz (וּבְצוּר mit בצר zusammenklingend) der Bäche (wie es sich in den Betten wasserleerer Wâdi's findet) das Ofir d. i. versetze es unter das Gerülle, nachdem es den bisherigen Zauber der Bethörung für dich verloren. Wie Nesseltuch von Mofsul „Mousselin" und Bildzeug von Damask „Damast דְּמֶשֶׁק (Am. 3, 12)" und Aloëholz von Coromandel مندل heisst, so heisst Gold von Ofir d. i. von dem Küstenlande der *Abhira* an der Nordküste des Runn (altindisch *Irina* d. i. Salzsee) östlich von den Mündungen des Indus[2] geradezu אוֹפִיר. Wenn Iob dergestalt die zeitlichen Güter, durch deren Ueberschätzung er sich bisher versündigt hat, von sich fortschafft, dann wird Gott selber sein unvergänglicher Schatz, seine unendlich höhere Ergötzung werden. Des dinglichen בֶּצֶר entledigt er sich und der Allmächtige, also die absolute Persönlichkeit Gottes selber, wird ihm dafür בְּצָרִים Bruchgold in reicher Fülle, was der Gegens. des Plur. (בצרך ohne *Jod plur.* ist falsche LA) zum Singular besagt; LXX Syr. Hier. Arabs gehen hier irre, indem sie das בְּ von בְּצָרֶיךָ als Präp. fassen. Auch über תּוֹעָפוֹת geben die alten Uebers. und Lexikographen keinen Aufschluss. Das Trg. übers. es תְּקוֹף רוּמָא und demgemäss wird es bald durch חסן (Kraft) bald durch גבה (Höhe) glossirt, ohne dass gesagt wird, wie es zu diesen Bedd. komme. An u. St. übers. LXX ἀργύριον πεπυρωμένον von עף in der Targumbed. blasen, schmieden, der Syr.: *argentum computationum* (חושבנין) von עף in der targumisch-talmud. Bed. verdoppeln (= hebr. כפל). Dem vorliegenden Sprachgebrauch nach bed. יָעֵף, von dessen *Hi.* תועפות gebildet ist, ermatten, ermüdet werden, aber wenngleich von diesem Grundbegriff aus sich für u. St. (Ermüdungen = mühsame Errungenschaft, syn. יְגִיעַ) und Ps. 95, 4 (Erklimmungen = Höhen) zu einer brauchbaren Bed. gelangen lässt, so bleibt doch der Gebrauch des Worts in den ältesten Belegstellen Num. 23, 22. 24, 8 כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ unenträthselt, denn hier wird der Begriff der Unermüdlichkeit, Unüberwindlichkeit oder ein anderer dergleichen erfordert, ohne dass sich von יָעֵף ermatten aus eine rechte Vermittlung darbietet, zumal da die von Ges. angenommene Wurzelbed. *anhelare* jappen (vgl. אוֹן von √ אן) unerwiesen ist. Deshalb wird man auf die zu Ps. 95, 4 erörterte √ וף, יף zurückzugehen haben, wel-

1. Ob in ähnlicher Weise die Seide ihren Namen μέταξα (μάταξα), armen. *metaks*, aram. מטכסא, מטקסין von Damask hat (Ew. und Friedr. Müller), lassen wir dahingestellt.

2. So ist אוֹפִיר von Lassen in seiner Schrift *de Pentapotamia* und seiner Indischen Alterthumskunde (1, 539) erklärt worden. LXX *B* und Theodot. haben dafür Σωφείρ, weshalb Ges. Ofir mit Arrians Οὔππαρα, Edrîsi's *Sufâra* in Guzerat combinirt, zumal da *Sofir* als koptischer Name Indiens bezeugt ist. Die Sache ist noch immer nicht entschieden.

che ragen, hoch s. bed. und von welcher aus יפע oder mit Lautverschiebung יעה (vgl. עָנָה und יָעָה) die Bed. des Hervorragens, Aufstrahlens, Weithinglänzens gewinnt, indem sich יָעֵף ermüden zu dem arab. وغف *fut. i*, dieses יעף (יפע) dagegen zu يفع *ascendere, adolescere*, وفع *elatum, adultum esse* und وفى *eminere* und trop. *completum, perfectum esse* stellt. So ergibt sich für תועפות die Bed. *eminentiae*. Es bed. Ps. 95, 4 als numerischer Plur. die Emporragungen (Spitzen) der Berge und hier wie Num. a. a. O. entw. die hervorragenden, hervorstechenden Eigenschaften oder als intens. Plur. die Vortrefflichkeit, wonach wir, mit Ew. zusammentreffend, „Silber höchsten Glanzes" (vgl. יִפְעָה *eminentia, splendor* Ez. 28, 7) übers. haben.

26 Denn dann wirst du am Allmächtigen dich ergötzen
Und emporheben zu Eloah dein Antlitz;
27 Flehest du zu ihm, so wird er dich erhören
Und deine Gelübde wirst du bezahlen.
28 Und beschliessest du ein Vorhaben, es wird dir wirklich,
Und über deinen Wegen blinket Licht.
29 Wenn sie abwärts gehen, so sprichst du „Empor!"
Und dem gesenkter Augen schafft er Heil.
30 Er wird retten den Nicht-Schuldlosen
Und gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Man könnte כִּי־אָז auch „ja dann" (s. zu 11, 15) als emphatische Wiederaufnahme des verheissenden וְהָיָה (*tum erit*) v. 25 übers., aber was folgt ist wirklich Begründung der Verheissung, dass Gott ihm reicher Ersatz der irdischen Schätze sein werde, deren er sich entäussert, also: denn alsdann wirst du an dem Allmächtigen dich ergötzen (s. die Grundstelle Ps. 37, 4 und die Lehnstelle Jes. 58, 14 vgl. unten 27, 10) d. h. Er wird dir Grund und Quell hoher und herzinniger Freude werden (עַל wie mit בְּ wechselnd bei שָׂמַח). Dann wird er sein Antlitz, welches bisher im Bewusstsein seiner Gottentfremdung durch geflissentlich gehegte Sünde und ungebüsste Schuld gesenkt war (נָפְלוּ Gen. 4, 6 f.), frei und offen, getrost und heiter zu Gott emporheben können. Fleht er zu Ihm (in dieser Weise lässt sich תַּעְתִּיר wie יְבָרֵךְ 20, 24 in den Vordersatz eines Bedingungssatzes umstellen), so wird Er ihn erhören und was er betend gelobt hat wird er nun, nachdem ihm das Erbetene gewährt ist, dankbar entrichten; das *Hi.* הֶעְתִּיר (seinem Etymon nach: Räucherwerk des Gebetes darbringen) kommt ausser hier nur Ex. c. 8—10 vor, wogegen גָּזַר (zerschneiden, abschneiden) hier zum ersten Male in der Bed. entscheiden, beschliessen vorkommt, welche in jüngerer Sprachzeit die gewöhnliche Bed. des Worts geworden ist. Ueber ותגזר (mit *Pathach*, nach a. LA mit *Kamefs chatuf*) s. Ges. §. 47 Anm. 2. Auch v. 28 lassen sich die parataktischen Sätze so, wie wir übers. haben, periodisiren; קוּם bed. zu Stande kommen wie häufig (z. B. Jes. 7, 7 neben הָיָה ins Dasein treten). Was er vorhat (אֹמֶר), gelingt ihm und verwirklicht sich, und über seinen Wegen blinket Licht, so dass er nicht straucheln kann und des Zieles nicht verfehlet, Licht wie Monden- und Morgenlicht, denn, wie der Verf. der einleitenden Spruchreden, den wir nun schon so oft auf Entlehnungen aus dem B. Iob betroffen ha-

ben (vgl. 21,24 mit Spr. 3,8), sinnreich sagt (4,18): „Der gerechten Pfad ist wie Morgensonnenlicht (כְּאוֹר נֹגַהּ vgl. Dan. 6,20), das strahlend aufsteigt bis zum Höhepunkt des Tages (d. i. Mittagssonnenhelle)." Auf דְּרָכֶיךָ geht הִשְׁפִּילוּ zurück, denn wenn man übers.: falls man erniedrigt (Schlottm. Renan u. A.), so vermisst man das Suff. und bekommt einen schiefen lahmen Ged. Wie הִשְׁפִּיל niedrig machen bed., so kann es auch heruntergehen (Jer. 13,18) und, von den Wegen gesagt, „abwärts führen" bed. (Rosenm. Ew. Hahn). Die Alten gehen in 29ª ganz und gar irre, weil sie den exclamativen Sinn von גֵּוָה nicht durchschauten. Das N. גֵּוָה, welches vom V. גָּוָה = גָּאָה gebildet ist wie גֵּאָה Hoffahrt Spr. 8,13., גֵּהָה Heilung Spr. 17,22., כֵּהָה Milderung Nah. 3,19. (versch. von גֵּוָה Körper, dem Fem. von גֵּו), ohne dass man es als synkopirt aus גַּאֲוָה, wie שֵׁלָה 1 S. 1,17 aus שְׁאֵלָה, anzusehen braucht (Olsh. §. 154ᵇ), bed. hier nicht Hochmuth oder Uebermuth wie 33,17. Jer. 13,17., sondern adverbiell *sursum* (also Synon. von סֶלָה, welches aus סַל *elevatio* mit *He* der Richtung und *Dag. forte implic.* wie פַּדֶּנָה, הָרָה = *paddannah, harrah* gebildet, viell. aber geradezu סַלָּה mit *He femin.* zu lesen, sonach ein wie גֵּוָה unmittelbar zum Adv. gemachtes Subst. ist): gesetzt dass (כִּי = ἐάν wie אִם = εἰ) deine Wege abwärts führen, so sprichst du: in die Höhe! d. i. dein in Gott mächtiger Wille, deine aus dem Allmächtigen geschöpfte Zuversicht wird ihnen mit Einem Male eine andere günstigere Richtung geben: Gott wird den mit niedergesenkten Augen (LXX κύφοντα ὀφθαλμοῖς) wieder in einen Zustand der Weite, Wohlhäbigkeit, Glückseligkeit versetzen, was יוֹשִׁעַ (defektiv geschrieben, LXX: σώσει, Hier. u. Syr. aber, יִוָּשֵׁעַ lesend: *salvabitur*) seinem Etymon nach, arab. اوسع, bed. In v. 30 kann es auf den ersten Blick scheinen, dass Eliphas mit אִי־נָקִי dem Nicht-Schuldlosen (אִי[1] = אֵין = אִין z. B. Jes. 40,29. 2 Chr. 14,10. Ges. §. 152,1) Iob selbst in seinem gegenwärtigen Zustande meine; es wäre dann ein milder umschreibender Ausdruck für „der Schuldige, der sein Leiden verdient hat." Wenn du dich in dieser Weise zu Gott zurückwendest, so wird er — dies wäre der Sinn von 30ª — dich befreien, obwohl dein Leiden nicht unverschuldet ist. Statt nun fortzufahren: und gerettet wirst du ob der Reinheit deiner Hände d. i. darum dass du sie von Unrecht gereinigt hast, würde Eliphas sagen: und gerettet wird dieser Nicht-Schuldlose d. i. gerettet wirst du, der Nicht-Schuldlose, durch die Reinheit deiner Hände. Aber man fühlt sofort, wie hart diese Synallage wäre. Selbst Hirz., welcher 30ª auf Iob bezieht, bez. 30ᵇ auf irgendwelchen Andern. In Wahrheit ist aber beidemal ein Anderer gemeint (Ew. Schlottm. Hahn Olsh.) und 30ª ist gleich darauf angelegt, durch בְּבֹר כַּפֶּיךָ 30ᵇ ergänzt zu werden. Schon alte Ausll. wie Seb. Schmid und J. H. Michaelis haben das Verh. richtig erkannt: *liberabit Deus et propter puritatem manuum tuarum alios, quos propria innocentia ipsos deficiens non esset liberatura.* Die Reinheit der Hände (Ps. 18,21) ist die welche Iob erlangt haben wird, wenn er von

1. Auch im Rabbinischen lautet diese verkürzte Negation nicht אַי (wie Dukes und Geiger vocalisiren), sondern traditioneller Aussprache nach אִי z. B. אִי אֶפְשָׁר (*impossibile*).

sich gethan was ihn befleckt (vgl. 9,30 mit 17,9). Hirzel hat bei v. 24f. auf Mt. 6,33 verwiesen; hier wird man an des Herrn Wort an Petrus Lc. 22,32 erinnert: *σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου*. Eliphas spricht prophetisch, obwohl unbewusst, in diesen letzten Worten aus was der Ausgang der Geschichte an ihm selbst erfüllt werden lässt.

Die Rede des Eliphas eröffnet den dritten Gang des Streites. In dem ersten Gange des Streites waren die Strafreden der Freunde mit lockenden Verheissungen verbrämt, aber diese Verheissungen vermochten Iob nicht zu trösten, weil sie von der Voraussetzung ausgingen, dass er als ein strafwürdiger Sünder leide und nur durch Umkehr zu Gott von seinem Strafleiden loskommen könne. In dem zweiten Gange des Streites zogen die Freunde, da Iob ihrer Bussermahnung kein Gehör gab, ihre Verheissungen zurück und begannen um so rückhaltloser zu strafen und zu drohen, indem sie Iob in möglichst abschreckenden Bildern vom Untergange des Frevlers sein eignes drohendes Verderben vor Augen stellten. Die Verkennung, die Iob von den Freunden erfährt, hat auf ihn die heilsame Wirkung, dass er immer tiefer in der Hoffnung wurzelt, Gott werde ihn nicht sterben lassen, ohne seiner Unschuld Zeugniss gegeben zu haben. Aber durch diesen Glaubensblick in die Zukunft lichtet sich Iob dennoch nicht das Räthsel der Gegenwart. Im Gegentheil endet der zweite Gang des Streites so, dass Iob den Freunden, die das Räthsel seines individuellen Geschickes ungerecht und lieblos wegläugnen statt es zu lösen, nun das Räthselhafte in der göttlichen Vertheilung menschlicher Geschicke überhaupt entgegenhält, die gänzliche Unvereinbarkeit der Erfahrung mit der von ihnen behaupteten Idee gerechter göttlicher Vergeltung. Iob redet in jener Rede c. 21., welche den Uebergang zum dritten Gange des Streites bildet, die Sprache des Zweiflers nicht ohne an Gott sich zu versündigen. Aber da es wahr ist, dass das äussere Geschick des Menschen keineswegs immer seiner wahren sittlichen Beschaffenheit entspricht und nie zum untrüglichen Schlusse auf dieselbe berechtigt, so versetzt er allerdings in jener Rede dem Dogma der Freunde den Todesstoss. Der Dichter kann sie unmöglich hierauf schweigen lassen. Eliphas, der besonnenste und gedankenreichste, ergreift das Wort. Seine Rede, an sich betrachtet, ist die reinste Wahrheit, ausgesprochen in der treffendsten und schönsten Form. Aber als Antwort auf die Rede Iobs zerstört sich in ihr das Dogma der Freunde selber durch die lügnerische Consequenz, durch die es sich vor sich selbst zu rechtfertigen genöthigt ist. Der Dichter ist darin grossartig, dass er die Reden der Freunde, an sich und ausser dem Zusammenhange des Drama's betrachtet, die herrlichsten Wahrheiten aussprechen lässt, während sie sich, inwiefern sie das obschwebende Räthsel lösen wollen, als unzulänglich, ja als verkehrt und falsch ausweisen. Ihrem allgemeinen Inhalte nach sind diese Reden echte Brillanten, ihrer besonderen Beziehung nach sind es falsche.

Wie wahr ist was Eliphas sagt, dass Gott weder den Frommen segnet weil er ihm nützt, noch den Bösen straft weil er ihm schadet, dass der Fromme nicht Gotte, sondern sich selber nützt, der Böse nicht Gotte sondern sich selber schadet, dass also das Verfahren Gottes gegen beide kein

willkürliches, eigensüchtiges ist! Betrachtet man aber den Folgesatz, zu welchem Eliphas in diesen Gedanken nur den Anlauf nimmt, so erweisen sie sich doch nur als die Prämisse zu einem falschen Schlusse. Denn Eliphas folgert daraus, dass Gott die Tugend als solche belohne und das Laster als solches strafe, dass also wo ein Mensch leide der Grund davon in keiner Nebenabsicht Gottes, sondern lediglich und ausschliesslich in der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, gesucht werden müsse. Das Falsche des Schlusses liegt darin, dass neben der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, die Möglichkeit einer andern Absicht, die ebenso entfernt wie jene von Eigensucht ist, ausgeschlossen wird. Es zeigt sich nun, wie nahe theoretischer Irrthum und praktische Lüge aneinander grenzen, so dass der dogmatische Irrthum wirklich in der Regel zugleich ἀδικία ist. Denn nachdem Eliphas, um gegen Iob die Gerechtigkeit göttlicher Vergeltung zu schützen, Leiden und Sündenstrafe aufs neue unauflöslich zusammengespannt hat, ohne eine andere Form göttlichen Waltens als seine Gerechtigkeit, einen andern Zweck des Leidensverhängnisses als den Strafzweck anzuerkennen (aus welcher Anerkenntniss der rechte und wahre Trost für Iob entsprungen sein würde), ist er genöthigt, in dem vorliegenden Falle wider sein besseres Wissen und Gewissen den Thatbestand zu entstellen, sich selber Sünden Iobs, zu denen ihm jede Bestätigung fehlt, vorzuheucheln und gegen Iob selbst zu Gunsten des falschen Dogma's lügnerisch und ungerecht zu werden. Denn das Dogma fordert es, dass dem grossen Uebel Böses von gleichem Grade, den endlosen Leiden endlose Sünden entsprechen. Darum muss ihm der frühere Reichthum Iobs herhalten, um daraus schwere Beschuldigungen zu entnehmen, die er nun direkt und unbedingt gegen Iob ausspricht. Er, den doch sein Gewissen keines Mammonsdienstes zeiht 31,24f., leidet die Strafe eines habgierigen und unbarmherzigen Reichen. So ist mit ungerechter Preisgebung Iobs das Dogma von Gottes Gerechtigkeit gerettet.

Wie wahr ist ferner Eliphas' Verwerfungsurtheil gegen die Freigeisterei, welche, wenn sie auch das Dasein Gottes nicht läugnet, doch Gott als in den Himmel eingeschlossen ansieht, ohne sich um das Irdische zu kümmern! Ueber ein früheres Geschlecht, welches so schnöde von Gott dachte, erging das göttliche Vertilgungsgericht und noch ergeht es zur Freude der Gerechten über Frevler gleichen Sinnes. Das ist wahr, aber es trifft Iob nicht, gegen den es gemünzt ist. Iob hat die Allgemeinheit gerechter göttlicher Vergeltung, aber nicht die spezielle Vorsehung geleugnet. Eliphas setzt hier wieder vergeltende Gerechtigkeit und specielle Vorsehung in eine falsche Correlation. Er meint dass man so weit man jene vermisst diese geradezu läugnen müsse — wieder ein Beispiel von der Consequenzmacherei der dogmatischen Einseitigkeit. Iob steht zu Gott so, dass er sein Walten in Natur und Menschenwelt, selbst wenn er nirgends eine Spur vergeltender Gerechtigkeit zu entdecken vermöchte, nicht läugnen würde. Denn sein Gott ist kein Begriff, sondern eine Person, zu der er in lebendiger Beziehung steht. Ein Begriff fällt auseinander, sobald er in sich widersprechend befunden wird, aber Gott bleibt der er ist, so sehr auch die Erscheinung seines Waltens dem Wesen seiner

Person widerspricht. Das Walten Gottes hienieden steht Iob fest, obwohl er es sich vielfach nicht anders als aus Gottes absoluter Machtwillkür erklären kann. So weiss er wirklich sein Leiden auf keinen höheren Beweggrund in Gott zurückzuführen, aber doch weiss er, dass Gott sich um ihn kümmert und dass der schon jetzt im Himmel sein Zeuge ist, bald sich auf Grabesstaube für ihn erheben wird. Gegen solche Glaubensworte Iobs ist Eliphas taub. Ausserhalb des Zirkels seines Dogmas gibt es für ihn keinen Glauben.

Die Ermahnungen und Verheissungen, durch welche Eliphas dann 22,21—30. Iob zu Gott zurückzuführen sucht, sind an und für sich wahr und wunderherrlich. Sie haben auch darin etwas Beschämendes für Iob, dass sie ihn auf den innern Frieden, die Freude in Gott verweisen, welche er da wo er vom Unglück der Gerechten in Vergleich zu dem Glücke der Frevler sprach gar nicht in Anschlag gebracht hatte.[1] Aber auch diese schönen Verheissungsworte sind von der falschen Voraussetzung befleckt, von der sie ausgehen. Die Verheissung, der Allmächtige werde Iobs köstlich Erz werden, ruht auf der Voraussetzung, dass Iob jetzt die Strafe seiner Habgier leide, und hat zum Vordersatze: „Leg' in den Staub das Erz und unter Kiesel der Bäche das Ofir." So verlieren auch die heiligsten und wahrsten Worte ihren Werth, wenn sie nicht zur rechten Zeit geredet sind, und die glänzendste Busspredigt bleibt wirkungslos, wenn sie von pharisäischer Lieblosigkeit dictirt ist. Der Dichter, der überhaupt den Charakter des Eliphas ähnlich dem eines Propheten gehalten hat (s. 4, 12 ff.), lässt ihn hier am Schlusse seiner Rede sich selber wider Willen den Ausgang dieses Streites prophezeien. Der welcher jetzt sich als נקי ansehend Iob Busse predigt, wird zuletzt als אי נקי dastehen und wird einer der Ersten sein, welche der Fürbitte Iobs des Knechts Gottes bedürfen und die er vermöge der Reinheit seiner Hände mittlerisch rettet.

Die erste Antwort Iobs c. XXIII—XXIV.

Schema: 8.8.8.8. | 8.9.9.9.5.10.9.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 **Auch heute noch bietet Trotz mein Jammern,**
Meine Hand liegt schwer auf meinem Stöhnen.
3 **O dass ich doch wüsste ihn zu finden,**
Gelangen könnte bis zu seiner Wohnstatt!
4 **Ich würde darlegen vor ihm die Rechtssache**
Und meinen Mund füllen mit Beweisen,
5 **Möchte wissen die Worte die er mir antworten,**
Und aufmerken was er mir sagen würde.

Da מְרִי (wofür LXX ἐκ τοῦ χειρός μου מידי, Ew. מידו ob seiner Hand) sonst gewöhnlich Widerspenstigkeit bed., so scheint 2ª erklärt werden zu

1) Brentius: *Prudentia carnis existimat benedictionem extrinsecus in hoc seculo piis contingere, impiis vero maledictionem, sed veritas docet, benedictionem piis in hoc seculo sub maledictione, vitam sub morte, salutem sub damnatione, e contra impiis sub benedictione maledictionem, sub vita mortem, sub salute damnationem contingere.*

müssen: noch immer gilt als Empörung (gegen Gott) mein Klagen, aber bei dieser Auffassung bedarf 2ᵇ, um einen anschliessenden Ged. zu ergeben, irgend welchen Flickworts: wiewohl die Hand auf mir mein Seufzen dämpft (Hirz.), oder nach einer andern Auffassung des עַל: *et pourtant mes gémissements n'égalent pas mes souffrances* (Renan Schlottm.). Diese Erklärungen haben die künstliche Herstellung des Zus. der beiden Versglieder gegen sich, deren sie bedürfen; sie liessen וְיָדִי (als Umstandssatz, LXX *B καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ*) erwarten. So wie die Worte lauten und gestellt sind, ist anzunehmen, dass die Zeitbestimmung גַּם־הַיּוֹם (auch heute noch wie Sach. 9, 12) zu beiden Vershälften gehöre. Wie also wird מרי gemeint sein? Vergleicht man 7, 11. 10, 1., wo das mit שׂיח verbundene מר *amarum* = *amaritudo* bed., so liegt es nahe, auch מרי in der Bed. *amaritudo, acerbitas* zu fassen (Targ. Syr. Hier.), was auch möglich, da die Verbalformen מרר und מרה, wie aus Ex. 23, 21 vgl. Sach. 12, 10 ersichtlich, ineinander überschwanken, wie sie denn auch wirklich wurzelverwandt sind.[1] Aber noch befriedigender wird man dem Verh. der beiden Vershälften gerecht, wenn man מְרִי in seiner gew. Bed. belässt, nicht aber von Widerspenstigkeit, Empörung, Aufruhr (näml. im Sinne der Freunde), sondern wie מֹרֶה 2 K. 14, 26 (das Leiden als hartnäckiges obstinates bezeichnend) von Störrigkeit, Trotz, Ausdauer im Widerstande versteht und mit Raschi erkl.: noch immer ist Trotzen meine Klage d. i. noch immer behauptet sie sich unnachgibig in ihrem Widerstande, näml. gegen Gott (Hahn Olsh.: unergeben) oder besser: gegen solche Bussvermahnungen, wie die eben vorausgegangene des Eliphas. Diesen gegenüber hält Iob sein Klagen auch heute d. i. jetzt noch (denn daran, dass die Streitverhandlung im Sinne des Dichters mehrere Tage hindurch sich fortsetze, was nur in diesem Einen Worte sich andeuten würde, ist nicht mit Ew. zu denken) für wohlberechtigt. Meine Hand — fährt er 2ᵇ in verändertem Ausdruck ebendesselben Ged. fort — hat sich schwer gelegt auf mein Stöhnen d. h. ich halte es unverrückt fest (wie Fleischer die Worte zu fassen vorschlägt) oder besser: ich bin zu fortwährendem Ausbruch dessel-

---

1) מרר und מרה stammen beide von der √ מר [s. oben S. 172 Anm. 1) mit der Grundbed. *stringere* streichen, streifen, straffen. Daher مَرَّ an oder über etw. hin streichen, streifen (vorbei-vorüber-hindurchgehen, fahren u. s. w.), aber auch *stringere palatum*, von adstringirendem Geschmack, streng von Geschmack, bitter s., *opp.* حَلَا weich und mild von Geschmack, süss s., wie nach einer andern Seite hin חלח schlaff, schwach, krank s., beide von der √ حل in حَلَّ *solvit, laxavit.* Von der Bed. straff s. kommt *amarra* straff spannen, *istamarra* sich straff spannen, sich in solcher Spannung fortziehen; von Dingen in der Zeit: ununterbrochen fortdauern; *mirreh* Strang, Strick; מרה sich gegen jem. straff machen und halten d. h. widerspenstig s., urspr. körperlich wie مَارَّ, تَمَارَّ sich im Ringen gegen einander stemmen und steifen, dann geistig wie مَارَى, تَمَارَى sowohl äusserlich durch Widersprechen und Disputiren, als innerlich durch Zweifel und Ungläubigkeit gegen etw. ankämpfen (*Fl.*)

ben gezwungen.[1] Bei dieser Erkl. behält ידי seine nächstliegende Bed. *manus mea* und die partikellose Aneinanderfügung der beiden Vershälften erklärt sich am besten. Dagegen erklären alle neuern Ausll., welche ידי nicht wie Olsh. geradezu in ידו corrigiren, das Suff. objektiv: die Hand d. i. das Verhängniss, das ich zu dulden habe, lastet auf meinem Seufzen, mir unwiderstehlich solches auspressend. Dann verhält sich 2ᵇ begründend zu 2ᵃ, und wenn man also eine Partikel ergänzen will, so ist es כִּי (Olsh.) und keine andere. So schon das Trg. מַחְתִּי *plaga mea*, die Zurückführung des Leidens Iobs auf Gottes Hand findet sich häufig 19,21 vgl. 1,11. 2,5. 13,21., und dem objektiv (passiv) gebrauchten Suff. vergliche sich v. 14 חֻקִּי, 20,29 אִמְרוֹ und am meisten 34,6 חִצִּי. Zusammenhangsgemäss ist auch die Erkl.: die Hand auf mir ist über mein Seufzen schwer d. i. schwerer als dieses (Ramban Rosenm. Ges. Schlottm. Renan), עַל kann wirklich in diesem comparat. Sinne gebraucht werden Ex. 16,5. Koh. 1, 16., aber כבדה יד על ist eine stereotype vom Lasten der Hand auf jem. übliche RA Ps. 32,4 (vgl. den Abschnitt Elihu 33,7 und die Verbindung mit אֶל 1 S. 5,6 und שָׁם 1 S. 5,11), und in Anbetracht dieses Sprachgebrauchs ist die comparat. Auffassung sehr unwahrsch. Aber auch dass „meine Hand" = die Hand auf mir, ist unwahrsch., da sich nicht erweisen lässt, dass יד geradezu im Sinne von *plaga* gebraucht worden sei; auch das Arabische weist unter den mancherlei Sinneswendungen von يد diese nicht auf und am allerwenigsten würde sich ein Araber in ein passives يدى *plaga quam patior* hineindenken können. Also: sein Jammern leistet dem Zuspruche der Freunde, der es nicht zu mildern vermag, nach wie vor Widerstand, seine (Iobs) Hand drückt auf seine Wehklage, so dass sie auszubrechen gezwungen ist, aber — ohne dass von Menschen ihre Berechtigung erkannt wird. Dieser Ged. drängt ihn zu dem Wunsche, seine Klagen unmittelbar vor Gott ausschütten zu können. Auf מִי־יִתֵּן folgt bald ein Accusativbegriff (14,4. 29,2. 31,31.35., wozu auch die Constr. mit dem Inf. 11,5 gehört), bald das Fut. mit oder ohne ו (wie hier 3ᵇ. 6,8. 13,5. 14,13. 19,23), bald das Perf. mit oder ohne ו (wie hier 3ᵃ: *utinam noverim* und Dt. 5,26). Und יָדַעְתִּי ist wie 32,22 mit dem Fut. verbunden: *scirem* (*noverim*) *et invenirem* statt *possim invenire eum* (לִמְצֹאוֹ) Ges. §. 142, 3ᶜ. Wenn er doch Ihn (Gott) zu erreichen wüsste, hineingelangen könnte bis zu seiner Thronstätte; תְּכוּנָה (überall von כּוּן, nicht von תָּכַן) bed. die Aufstellung d. i. Einrichtung (Ez. 43,11) oder Ausstattung (Nah. 2,10) eines Wohnsitzes und den eingerichteten und ausgestatteten selbst, hier von der Stätte, wo Gottes Thron aufgeschlagen ist. Zu dieser hingelangt würde er vor Ihm die Rechtssache, um die es sich handelt, darlegen (*instruere causam* wie 13,18 vgl. 33,5) und seinen Mund mit Beweisen dafür füllen, dass das Recht auf seiner Seite ist (תּוֹכָחוֹת wie Ps. 38,15 von Vertheidigungsgründen oder Beweis für eignes Recht und

1) Der Sinn könnte wohl auch sein: meine Hand presst zurück mein Stöhnen (weil es mir doch nichts helfen würde), aber dagegen ist 2ᵃ, und das arab. *kamada* den innern Schmerz, Zorn u. s. w. gewaltsam unterdrücken (z. B. *mât kemed* er starb an verschlossenem Ingrimm oder Kummer) hat etymologisch schwerlich mit כבד etwas zu schaffen.

fremdes Unrecht). In v. 5 lässt sich: ich würde oder: ich möchte (in Erfahrung bringen) übers.; im Hebr. liegt beides wie in *cognoscerem* ineinander, der Inhalt von 5^a legt dem deutschen Uebers. die optative Fassung näher. Er möchte wohl die Worte wissen, die Er ihm entgegnen würde,[1] und möchte (würde) Acht geben was er ihm sagen würde. Aber wird er sich herablassen? wird er sich darauf einlassen? —

6 **Wird er in Allgewalt mit mir streiten?**
Nein, nur achten wird Er auf mich!
7 **Alsdann wär' ein Rechtschaffner mit ihm rechtend,**
Und entkommen würd' ich auf immer meinem Richter.
8 **Doch gen Morgen gehe ich, da ist er nicht,**
Und gen Abend — ich gewahr' ihn nicht;
9 **Nordwärts wenn er da wirksam — ich schau' ihn nicht,**
Biegt er südwärts ab — ich sehe nicht.

Die Frage, welche Iob 6^a aufwirft: wird er in Grösse oder Fülle der Kraft d. i. (wie 30, 18) mit Aufbietung aller Kraft mit mir streiten? beantwortet er sich selbst 6^b, das Gegentheil hoffend: Nein, das wird er nicht thun.[2] Auf לֹא folgt hier nicht das sonst nach vorausgeg. Verneinung in der Bed. *imo* übliche כִּי, sondern das excipirende אַךְ, welches nie *sed*, zuweilen *verum tamen* (Ps. 49, 16 vgl. oben 13, 15. S. 133), hier aber wie häufig *tantummodo* bed. und nach dem nun schon öfter (S. 49. 147., auch 133) bemerkten Hyperbaton an die Spitze des Satzes gestellt ist und nicht zu dem nächstfolg. Satzgliede, sondern zum ganzen Satze gehört (wie auch im Arab. die restriktive Kraft des إِنَّمَا nie auf das unmittelbar Folgende fällt): nichts anderes wird er thun, als dass er auf mich achtet (יָשִׂים *scil.* לֵב, sonst mit עַל des Gegenstands der Beachtung oder Reflexion 34, 23. 37, 15. Richt. 19, 30 und ohne Ellipse 1, 8., auch mit אֶל 2, 3 oder לְ 1 S. 9, 20; hier absichtlich mit בְּ welches die Bedd. des arab. ب und في, die des Haftens und des Versenkens, in sich vereinigt). Manche Ausll. (Hirz. Ew. u. A.) verstehen 6^b wünschend: „soll er in Uebermacht mit mir streiten? nein, das wünsche ich nicht, nur ein zuhörender Richter möge er sein, nicht ein seine Allgewalt zeigender Herrscher.“ Aber 6^a, so gefasst, wäre rein oratorisch, da diese Frage: „soll er“ etc. ernstlich aufzuwerfen Iob gar nicht beikommen kann; sonach wird auch 6^b nicht wünschend, sondern hoffend gemeint sein. Allerdings wünscht Iob dergleichen 9, 34. 13, 21., aber im Lauf des Gesprächs hat er allmählig neues Vertrauen zu Gott gewonnen, welches hier wieder einmal hindurchbricht. Er weiss das Gott, wenn er sich einmal finden lasse, sich auch herbeilassen werde, seine Selbstvertheidigung anzuhören, dass er ihn zu Worte

1) Gewöhnlich wird ארצנה *Dechî*, מלים *Munach* accentuirt, wonach Dachselt erkl.: *scirem, quae eloquia responderet mihi Deus*, aber das ist falsch: alte Ausgg. haben richtig ארצנה *Munach*, מלים *Munach* (stellvertretend für *Dechî*, weil das folg. *Athnach*-Wort keine zwei Sylben von der Tonsylbe hat, s. Psalter 2, 104 § 4).

2) Freilich sollte bei dieser Erkl. לא *Rebia mugrasch* haben; die Accentuation desselben mit *Mercha* geht von einer andern Erkl. aus, wahrsch. *non utique ponet in me (manum suam)*, wonach Trg. übers. Andere, ihr folgend, fassen לא im Sinne von הלא (s. bei Dachselt) oder künsteln irgendwie anders einen Sinn heraus.

kommen lassen und nicht durch seine Majestät ausser Fassung bringen werde. Fraglich ist, ob man das folg. שָׁם örtlich (ثَمَّ) oder zeitlich (ثُمَّ) zu verstehen hat; die Möglichkeit des zeitlichen Gebrauchs ist aus 35,12. Ps. 14,5. 66,6. Hos. 2,17. Zef. 1,14 ersichtlich, in manchen Stellen wie z. B. Ps. 36,13 fliessen beide Bedd. ununterscheidbar ineinander. Wir entscheiden uns hier gegen Rosenm. Schlottm. Hahn für die zeitliche Bed., denn versteht man שׁם örtlich, so hat man ein „alsdann" zu ergänzen und daraus ist zu schliessen dass eben dieses שׁם dessen Ausdruck ist. Wir setzen dabei voraus, dass נוכח richtig mit *Kamefs* als Part. vocalisirt ist, wonach zu erkl.: alsdann, wenn er mich dergestalt achtsam fixirte, würde ein Rechtschaffner mit ihm rechtend sein d. h. alsdann würde sichs ausweisen, dass ein Rechtschaffener mit ihm rechtet. In 7[b] ist פִּלֵּט wie מִלֵּט 20,20 (vgl. פָּתַח offen haben, offen stehen) Intens. des Kal: ich würde entgehen auf immer meinem Richter d. i. nachhaltigst und gründlichst der unverdienten Strafe ledig gehen. So müsste es kommen, wenn Gott sich finden liesse, aber er lässt sich nicht finden. Diesen gegensätzlichem Sachverhalt führt das dem Sinne nach mit „doch" übersetzbare הֵן (vgl. 21,16) ein: doch gen Osten (הֵן *Mahpach*, קֶדֶם *Munach*) gehe ich und da ist er nicht, und gen Westen (אָחוֹר vgl. אחרנים *occidentales* 18,20) und gewahr' ihn nicht (wörtlich wie 9,11., בִּין לְ sonst: auf etwas merken 14,21. Dt. 32,29. Ps. 73,17., hier wie dort: etwas bemerken, so dass לו s. v. a. אֹתוֹ). In v. 9 ist die Linke (שְׂמֹאול, arab. *śemâl* oder auch ohne die Nominalendung, über welche *Jesurun* p. 222—227 zu vgl., *śam, śâm*) ohne Zweifel Benennung des Nordens und die Rechte (יָמִין, arab. *jemîn*) Benennung des Südens; die beiden Wörter sind äusserlich unbezeichnete Locative. Und bleibt man bei den üblichen Bedd. von עשׂה und עָטַף, so ist zu erkl.: Nordwärts oder im Norden wenn er (da) wirksam sein sollte — ich schaue nicht; mag er sich verhüllen südwärts oder im Süden — ich sehe nicht. Diese Erkl. befriedigt auch in Betreff von 9[a], so dass es nicht nöthig ist, בַּעֲשֹׂתוֹ anders als 28,26 zu verstehen und mit Blumenfeld nach der RA עָשָׂה דרכו Richt. 17,8 zu übers.: wenn er nordwärts seinen Weg einschlägt, oder gar mit Umbr. das weder hier noch 9,9. 15,27 statthafte arab. غشي (bedecken) zu Hülfe zu nehmen, da auch dann שמאול בעשׂתו nicht bed. kann: hat er sich links (im Norden) verborgen, der Ewaldschen Combination des עשׂה mit עטה in des letzteren angeblicher Bed. „neigen" zu geschweigen. Dagegen hat Ewalds Uebers. von 9[b]: „schwenkt er sich rechts — ich seh' ihn nicht" viel für sich; denn 1) bed. das arab. عطف vermöge des auch im hebr. עטף noch durchscheinenden Wurzelbegriffs[1] sowohl trans. als intrans. um- und abbiegen; 2) übers. schon Saad. „und

---

1) Das V. عطف bed. transitiv: etwas umbiegen und umlegen, so dass es sich deckend über etw. Anderes hinlegt, hinzieht; daher عطاف Kleid zum Umwerfen, تَعَطَّفَ mit بـ eines Kleides: es um sich werfen, umnehmen. Intransitiv bed. es abbiegen, ablenken, von der eingehaltenen Richtung abweichen, *deflectere*, *declinare*, auch: in ganz entgegengesetzter Richtung umkehren, sich umwenden und zurückgehen. *Fl.*

wenn er südlich biegt (*ʿaṭafa ǵunûban*)"; 3) bem. Schultens richtig: עטף *significatione operiendi commodum non efficit sensum, nam quid mirum si quem occultantem se non conspiciamus.* Deshalb geben wir dieser arab. Auffassung des יעטף den Vorzug. Wenn nun יעטף nicht in dem Sinne von *obvelat se* an die חַדְרֵי תֵמָן *penetralia austri* 9,9 (vgl. خِدْر *velamen, adytum*) erinnert, so wird auch בעשׂתו nicht auf den Norden als Ausgangsstätte des göttlichen Waltens deuten; ohnehin finden sich bei den Arabern vom äussersten Norden und Süden nirgends Vorstellungen der Art, wie bei den arischen Völkern (s. Jes. 14,13)[1], und auch als biblisch lässt sich die Vorstellung des Nordens als Sitzes der Gottheit nicht erweisen, nicht aus 37,22. Ez. 1,4 und noch weniger aus Ps. 48,3. Syntaktisch angesehen ist יעטף hypothetisches Fut. wie 20,24. 22,27 f. Der Gebrauch des *fut. apoc.* אַחַז wie אט v. 11 ohne Voluntativ- oder Aoristbed. ist dichterisch. Nach allen Himmelsgegenden bewegt er sich, näml. mit seinen Augen und der Sehnsucht seines ganzen Menschen, ob er Gottes etwa ansichtig werde. Aber er entzieht sich, er zeigt sich nirgends. Das folg. כִּי gibt nun nicht den Grund an, weshalb ihn Iob so sehnlich sucht, sondern warum er sich nirgends von ihm finden lässt. Nirgends lässt er sich blikken, — er verbirgt sich vor ihm, um nicht das Recht des Dulders eingestehen und die strafende Hand von ihm abziehen zu müssen.

10 **Denn er kennt wohl den mir bewussten Wandel:**
Wenn er mich prüfte, wie Gold würd' ich hervorgehn,
11 **An seinem Schritte hielt fest mein Fuss,**
Seinen Weg beobachtete ich und bog nicht ab.
12 **Das Gebot seiner Lippen — davon wich ich nicht,**
Mehr als Eigenbestimmung wahrt' ich die Worte seines Mundes.
13 **Doch er bleibt bei Einem und wer kann ihn abbringen?**
Und seine Seele verlangts, so vollführt er's.

Was nicht blos äusserlich, sondern innerlich bei (עִם) jem. ist, das ist der Inhalt seines Denkens und Wissens (Bewusstseins) 9,35. 15,9 oder seines Wollens und Handelns 10,13. 27,11.: er ist sich dessen bewusst, er hat es vor; in ersterem Sinne ist עם hier v. 10, in letzterem v. 14 gemeint; der „Wandel bei mir" ist der welchen ihm sein Gewissen (*συνείδησις*) bezeugt (*συμμαρτυρεῖ*), vgl. Psychol. S. 134. Diesen kennt Gott, so dass er, der jetzt als Verbrecher Hingestellte, falls Gott ihn vor sich liesse und richterlicher Prüfung unterzöge, gleich feuerbeständigem probehaltigen Golde hervorgehen würde; בְּחָנַנִי ist das nun schon oft besprochene, im parataktischen Charakter des hebr. Styles begründete ***praet. hypotheticum*** wie Gen. 44,22. Ruth 2,9. Sach. 13,6. Ges. §. 155,4ª. Sein Fuss hielt fest[2] an Gottes Schritte (אֲשׁוּר neben אַשֻּׁר 31,7 von אשׁר *Pi.*

---

1) Im Gegens. zum äussersten Norden, dem Sitze der Götter, der Wohnung des Lebens, ist der äusserste Süden bei den Ariern der Sitz des Todes- und Dämonenfürsten *Jama* (s. oben S. 200) mit seinem Gefolge und also die Wohnung des Todes.

2) Carey macht zu dem אָחֲזָה die richtige und die Prägung dieses Ausdrucks erklärende Bem.: *The Oriental foot has a power of grasp and tenacity, because not shackled with shoes from early childhood, of which we can form but little idea.*

schreiten), so dass er immer dicht hinter Ihm als seinem Vorgänger her war (אָחֲזָ synon. תָּמַךְ Ps. 17, 5. Spr. 5, 5). Seinen Weg hütete d. i. beobachtete er und lenkte nicht ab (אָט *fut. apoc. Hi.* in dem intrans. Sinne von *deflectere* wie z. B. Ps. 125, 5). In 12ª steht מִצְוַת שְׂפָתָיו als *cas. absolutus* voraus (was seiner Lippen Gebot betrifft) und das in diesem Betreff Ausgesagte folgt mit *Waw apod.* (= arab. ف) ohne das (in dichterischer Kürze weggelassene) zurückweisende Pron. מִמֶּנָּה, vgl. zu dieser vordersatzartigen Vorausstellung einzelner Begriffe S. 60 Anm. 1. Das *Hi.* הֵמִישׁ hat wie הִטָּה v. 11 und הִלִּיז Spr. 4, 21 nicht causative, sondern einfach aktive Bed. In 12ᵇ fragt es sich, ob צָפַן מִן wie 17, 4 in dem Sinne von „verbergen vor einem Anderen" zusammengehört oder ob מִן das comparative ist. Im ersteren Sinne erkl. Hirz.: ich entzog den göttlichen Willen dem möglichen Uebergewicht meines eignen. Da aber צָפַן dem Dichter auch im Sinne des Aufbewahrens, Verwahrens, Hinterlegens (צְפוּנִים Schätze 20, 26) geläufig ist, so liegt es näher, nach Ps. 119, 11 zu erkl.: ich verwahrte die Worte (Geheisse) deines Mundes d. i. hielt sie hoch und theuer mehr als meine Satzung d. i. mehr als das was mir eigner Wille vorschrieb.[1] Der Sinn bleibt wesentlich derselbe; die LXX welche ἐν δὲ κόλπῳ μου (בְּחֵקִי) übers., was Olsh. für „viell. richtig" hält, verwischt die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses. Mit Recht verweist Hirz. auf das „Gesetz in den Gliedern" Röm. 7, 23.: חֻקִּי nennt Iob das dem Gesetze Gottes widerstreitende Gesetz der sündlichen Natürlichkeit, den Willenstrieb der Selbstsucht und bösen Lust, das Gesetz, welches der Apostel dort als ἕτερος νόμος vom νόμος τοῦ θεοῦ unterscheidet (Psychol. S. 379). Dieses Gewissenszeugniss kann sich Iob geben, aber Er, der Gott der sich ihm so geflissentlich entzieht, bleibt bei Einem, näml. ihn als Verbrecher zu behandeln, und wer kann ihn davon zurückbringen (dieselbe Frage wie 9, 12. 11, 10); seine Seele will es nun einmal (*stat pro ratione voluntas*), so vollführt ers. In diesem Sinne *permanet in uno* erklären die Meisten; בְּ ist das bei den Vv. des Eingehens und Verbleibens in etwas übliche. Andere aber fassen das בְּ als *Beth essentiae*: er bleibt einunddderselbe, näml. in seinem Verfahren gegen mich (Umbr. Vaih.) oder: er ist Einer, ist einzig, näml. in absoluter Erhabenheit (Trg. Hier.; Schult. Ew. Hlgst. Schlottm.), was zulässig, da dieses בְּ nicht allein in Satz-Complementen (Ps. 39, 7 in Schemen-Weise, Jes. 48, 10 in Silber-Weise, Ps. 55, 19 in grosser Anzahl, Ps. 35, 2 als meine Hülfe), sondern auch beim Prädicate des einfachen Satzes, sei es ein Verbalsatz (24, 13. Spr. 3, 26) oder Nominalsatz (Ex. 18, 4. Ps. 118, 7), vorkommt, wie auch im Arabischen, wo es aber in einfachen negativen Sätzen ungleich häufiger ist als in affirmativen (s.

---

1) Wetzst. disponirt die Bedd. von צפן folgendermaassen: I (beduinisch) *intr. fut. i* an sich halten, sich still verhalten (daher im Hebr. lauern), bewegungslos in Gedanken versunken s, Conjug. II *c. acc. pers.* Jem. nachdenklich, unschlüssig machen; II (hebr.) *trans. fut. o* etwas an sich halten, zurückhalten, bei sich bewahren; *Ni.* zurückgehalten d. h entw. verborgen oder aufgespart werden. Man sieht hieraus, wie צפן einerseits verwandt ist mit טָמַן z. B. 20, 26 (arab. *iṭmaanna* ruhig s.) und wie es andererseits mit צפח in der Bed. ersehen *designare* (vgl. 15, 22 mit 15, 20. 21, 19) und spähen, lauern (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7. Spr. 1, 11. 18 mit Ps. 37, 32) wechseln kann.

Psalter 1,272). Jedoch ist die Aussage: er ist Einer (wie in dem monotheistischen Grunbekenntniss Dt. 6,4) kein in diesem Zus. passender Ausdruck der Absolutheit Gottes, und wenn הוא באחד von der unveränderlichen Selbstgleichheit in dem Rathschlusse über Iob gemeint sein soll, so liegt die Erkl.: *versatur* (*perstat*) *in uno*, arab. *hua fi wâhidin*, nicht nur gleich nahe sondern näher, weshalb wir sie vorziehen. Gott hat hier für Iob wieder die Larve des Feindes. Sein Vertrauen zu Gott ist wieder von allerlei argen argwöhnischen Gedanken überwuchert. Er erscheint ihm als Gott der absoluten Willkür, welcher straft, wo kein Grund zu strafen ist. Es gibt zwar eine Wahrheit des Thatbestandes, die ihm als erhaben über Gott und ihn selber gilt, sie beide als streitende Parteien gedacht, aber eben dieser Wahrheit entzieht sich Gott, er will sie nicht hören. In diesen Strudel ebenso schauerlicher als kindischer Gedanken wird Iob durch den Wahn fortgerissen, dass sein Leiden ein Verhängniss göttlicher Strafgerechtigkeit sei. In diesem Wahne haben ihn die Freunde erst recht befestigt, so dass sein Unschuldbewusstsein und die Vorstellung Gottes als Strafenden weit auseinanderklaffende Gegensätze geworden sind, zwischen denen sein Glaube nur mühsam sich selbst behauptet. Nicht sein Leiden an sich, sondern dieser Wahn stürzt ihn in so tiefe Anfechtung, wie die folg. Strophe zeigt.

14 **Denn er führt zu Ende das mir Bestimmte**
Und dergleichen hegt er noch Vieles bei sich.
15 **Darum werde ich vor seinem Antlitz bestürzt;**
Ueberdenk' ichs, so graut mir vor ihm.
16 **Und Gott hat verzagt gemacht mein Herz**
Und der Allmächtige mich in Bestürzung gesetzt.
17 **Denn nicht vernichtet steh' ich ob der Finsterniss**
Und ob des eignen Antlitzes, welches Tiefdunkel deckt.

Es ist nun einmal Gottes des Unumschränkten Belieben, das sich gegen ihn, den Unschuldigen, gekehrt hat (v. 13), denn was er ihm zugeurtelt (חֻקִּי), das bringt er auch in erschöpfende Ausführung (הִשְׁלִים wie z. B. Jes. 44,26) und dergleichen Qualen, wie er bereits erduldet, hat Gott noch viele über ihn zu verhängen im Sinne, um ihn allmählig, aber sicher zu Tode zu martern. Iob meint 14[b] in Bezug auf sich, nicht im Allgem.: es ist überhaupt Gottes Weise so zu handeln. Hahns Einwand gegen die andere Erkl., dass das Leiden Iobs laut seiner eignen früheren Aussagen bereits die höchste Stufe erreicht habe, widerlegt sie nicht, denn jedenfalls hat Iob eine wenn auch kurze Lebensfrist noch vor sich, auf welche die wundersam erfinderische (10,16) Feindseligkeit Gottes noch viele immer neue Qualen häufen kann. Andererseits hat die allgem. Fassung dies gegen sich, dass der Ausdruck nicht auf solches lautet, das Gott zu thun pflegt, sondern das er zu thun vorhat (עִמּוֹ); es ist ein Schluss von der Gegenwart auf die Zukunft, wie ihn Iob hinsichtlich seiner selbst machen kann, während er übrigens in Betreff der räthselhaften Vertheilung der Geschicke sich an die geschichtliche Wirklichkeit hält. Um deswillen, weil er ein Zielpunkt der Feindschaft Gottes ist, ohne es verschuldet zu haben, wird er bestürzt vor dessen ihm so zornig zugekehrten Angesicht

(vgl. פנים Ps. 21, 10. Thren. 4, 16); überlegt er es (dem Sinne nach hypothet. Fut. wie 9ᵇ), so grauts ihm vor ihm, welcher treue Anhänglichkeit mit solchen Todesmartern erwiedert. Der folg. Anschluss mit וְ und die zweimalige Nennung Gottes an der Spitze der Aussage will sagen: (ich empfinde Grauen vor ihm), und er selbst ist es, der mein Herz zaghaft gemacht (הֵרַךְ *Hi.* von dem *Kal* Dt. 20, 3 u. ö.: weich, halt- und fassungslos s.) und mich verstört hat, was dann v. 17 begründet wird. Sein Leiden, das ihn in den Untergang zieht, gewahrt er wohl, aber der eigentliche Grund seiner inneren Vernichtung ist es nicht; nicht vor der ihn umhüllenden Leidensfinsterniss, nicht vor seiner dunkelbedeckten Leidensgestalt vergehen ihm die Sinne, sondern vor Gottes feindlichem Verhalten, vor Gottes Zornantlitz, das er wider sich hat und doch nicht zu erklären vermag. So erkl. auch Ew. Hirz. Vaih. Hlgst. Schlottm. Die einzige erträgliche andere Erkl., bei welcher sich die meisten Alten beruhigen und die von Rosenm. Stick. Hahn erneuert worden ist, findet in v. 17 den schon 3, 10 ausgesprochenen Ged.: denn ich bin nicht bei Zeiten zunichte geworden, um nicht solche Leidensfinsterniss erleben zu müssen. Man übersetzt: denn nicht bin ich vernichtet worden vor der Finsterniss (um ihr, ehe sie über mich käme, entzogen zu werden) und nicht hat er vor meinem Angesicht verborgen das Dunkel, oder exclamativ: dass ich nicht vernichtet worden bin, was s. v. a. wäre ich doch . . ! sein soll. Abgesehen aber von dieser unbelegbaren Fassung des *quod non* = *utinam* ist 1) die Herüberziehung des לֹא bei der Personverschiedenheit der Verba der zwei Verszeilen doppelt misslich; 2) erscheint (wenigstens nach der üblichen Erkl. *caliginem*) das Dunkel in 17ᵇ als Bedecktwerdendes, während es naturgemäss das Bedeckende ist, weshalb Blumenfeld erkl.: und nicht hat vor meinem Antlitz das Dunkel (*caligo*) verborgen, näml. solche Pein, wie ich jetzt sie erdulden muss; 3) ist dér ganze Ged., der so gewonnen wird, in diesem Zus. zweck- und bedeutungslos. Dagegen springt der Gegens. zwischen מִפָּנָיו und מִפְּנֵי, מִמֶּנּוּ und מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ in die Augen, und dieser sich aufdrängende Gegens. ergibt auch den Ged., welchen der Zus. erwarten lässt. נִצְמַת in anderer Bed. als 6, 17 zu fassen ist unnöthig; im Arab. bed. صمت *conticescere,* der Wurzelbegriff ist aber im Allgem. bindendes, bannendes, lähmendes Entziehen freier Regung. חֹשֶׁךְ ist wie in der Frage des Eliphas 22, 11 gemeint: „oder siehst du die Finsterniss nicht", worauf es viell. zurückdeutet. Mit Schlottm. 17ᵇ zu übers.: und davor dass mein Antlitz Dunkel deckt ist unmöglich; מִן ist immer und überall nur Präp., nicht satzbeherrschende Conj. Man hat zu übers.: *et a facie mea quam obtegit caligo.* Wie das absolute פנים 9, 27 die Schmerzensmiene bed., so meint Iob hier damit sein Leidensantlitz, seine entstellte Aeusserlichkeit, welche, wie der Attributivsatz sagt, über und über von Leiden geschwärzt ist (vgl. 30, 30). Aber nicht diese Finsterniss, die ihn anglotzt und ihn zu verschlingen droht (vgl. מפני־חשך 17, 12), nicht diese seine Jammergestalt, welche das äusserste Dunkel (s. über אֹפֶל 10, 22) deckt, ist das ihn innerlichst Vernichtende, sondern der Gedanke, dass Gott ihm feindlich gegenübersteht, macht ihm das Leiden zur Hölle und bei dem unveräusserlichen Bewusstsein seiner Unschuld zur zwiefachen

Hölle. Von der unbegreiflichen Strafe ohne Strafgrund, welche über ihn ergeht, kommt er nun wieder auf die unbegreifliche Connivenz Gottes zu sprechen, welche das gottlose Treiben der Welt ungestraft fortgehen lässt.

24,1 Warum werden vom Allmächtigen nicht aufgespart Termine,
Und seine Verehrer schaun nicht seine Tage?
2 Grenzen verrückt man,
Raubt Heerden und weidet sie.
3 Der Waisen Esel entführt man,
Pfändet das Rind der Wittwe.
4 Man stösst Dürftige aus dem Wege,
Zusammt müssen sich verkriechen die Elenden des Landes.

Die Vermuthung, dass der Text urspr. מַדּוּעַ לָרְשָׁעִים מִשַּׁדַּי gelautet habe, liegt nahe, zerschlägt sich aber sofort daran, dass 1ª dadurch unproportionirlich lang wird und sich doch auch nicht in zwei Zeilen relativ selbstständigen Inhalts spalten lässt. In der That ist לרשעים auch gar nicht unbedingt nothwendig. Es wird der Sprachgebrauch vorausgesetzt, nach welchem עֵת mit folg. Gen. den Zeitpunkt bed., wo sich Jemandes Geschick entscheidet Jes. 13,22. Jer. 27,7. Ez. 22,3. 30,3., den Termin wo Abrechnung gehalten wird oder auch geradezu den *terminus ad quem* Koh. 9,12., und יום mit folg. Gen. eines Menschen den Tag seines Endes 15,32. 18,20. Ez. 21,30 u. ö. oder mit יהוה den Tag der richterlichen Offenbarung Gottes Jo. 1,15 u. ö.; über diesen Sprachgebrauch wird dichterisch kühn hinausgeschritten, indem עִתִּים, wie seit Schultens fast allgem. anerkannt ist, ohne weiteres von Strafterminen und יָמָיו von Gottes Gerichts- oder Rachetagen gebraucht ist[1], umsoweniger zweideutig als צָפַן im Sinne göttlicher Vorherbestimmung von Zukünftigem 15,20., insbes. göttlicher Aufbehaltung verdienter Strafe 21,19., ein bekanntes Wort dieses Dichters ist. Ueber מִן beim Passiv s. Ew. § 295ᶜ (wo aber irrig 28,4 dafür mitangeführt wird); es ist immer nur s. v. a. *ἀπό*, denn מִן geradezu wie *ὑπό* beim Pass. zu gebrauchen ist weder im Hebr. noch im Arab. zulässig. ידעו (*Keri* יֹדְעָיו wofür Trg. unpassend יֹדְעֵי) heissen wie Ps. 36,11. 87,4 vgl. oben 18, 21 diejenigen welche Gott nicht blos oberflächlich, sondern erfahrungsmässig kennen, also die mit ihm Vertrauten; לֹא חָזוּ ist mit *Zinnorith* über dem לא und *Mercha* bei der ersten Sylbe von חזו zu schreiben; das *Zinnorith* vernothwendigt den Rücktritt des Tons von חזו auf dessen erste Sylbe, wie in כי־חרה Ps. 18,8 (*Psalterium* p. *XIII*), denn wenn חזו *Milra* bliebe, müsste לא durch Makkef damit zusammengenommen werden und also tonlos bleiben (Psalter 2,507). Nun folgt die Beschreibung der sittlichen Greuel,

1) Wetzstein vergleicht zu עתים im Sinne von Vergeltungszeiten das arab. عِدّات, was die vorherbestimmten Belohnungen oder Strafen bed.; auch עֵת ist aus עֶדֶת (von וָעַד) entstanden und עִתִּים s. v. a. עִדְתִּים nach ebendems. Assimilationsgesetz, nach welchem man noch heutigen Tages לִתִּי statt לִדְתִּי (der mit mir an Einem Tage Geborne, von لِدَة *lida*) und רִתִּי statt רִדְתִּי (meine Tränkzeit) spricht, indem Assimilirung des ד überall da eintritt, wo ת ausgesprochen wird. Das ת der weiblichen Endung ist in עתים wie in שקתות u. dgl., viell. auch in בתים (*bâttim*) zum Workthema geschlagen.

welche, während die Freunde eine überall ersichtliche göttliche Vergeltung behaupten 22,19., die Bestimmung von Zeitpunkten und Tagen richterlicher Ahndung vermissen lassen. Ungescheut und ungestraft grassirt in allen Gestalten fluchwürdige Bedrückung der Hülf- und Wehrlosen. Man verrückt Grenzen, vgl. Dt. 27,17 „verflucht ist wer seines Nächsten Grenze verrückt" (מַסִּיג, hier einmal mit ס geschrieben, während sonst חַשִּׂיג von נָשַׂג *assequi*, dagegen חַסִּיג von סוּג *dimovere* bed.). Heerden raubt man וַיִּרְעוּ d. h. man ist nachdem man sie geraubt so frech, sie öffentlich zu weiden. Der Waisen Esel, den Einen, der ihr ganzer Viehstand und ihre einzige Arbeitshülfe, führt man als Beute weg (נָהַג wie z. B. Jes. 20,4); man pfändet d. i. nimmt als Pfand mit sich fort (s. über חָבַל durch ein Pfand verbinden *obstringere* und auch als Pfand nehmen zu 22,6 und Köhler zu Sach. 11,7) den Pflugstier der Wittwe (eben diesen bed. שׁוֹר wie das arab. *thôr*). Man verdrängt Dürftige vom Wege wo sie gehen und stehen, so dass sie heimaths- und rechtlos umherschweifen müssen: zusammt müssen sich verstecken die Elenden des Landes. Das *Hi.* הִטָּה mit אֶבְיוֹנִים als Obj. ist wie Am. 5,12 gebraucht, dort von Verdrängung aus zuständigem Rechte, hier von Verdrängung vom Wege in unwegsame Gegenden. אֶבְיוֹן (s. zu 29,16) ist hier wie häufig Parallelwort von עָנָו der Demüthige, der Dulder, wofür das *Keri* עֲנִי der Gedemüthigte, von Leiden Gebeugte (s. zu Ps. 9,13); עַנְוֵי־אֶרֶץ kommt ohne *Keri* Ps. 76,10. Zef. 2,3 vor und mochte hier, wo nicht sowohl die ethische Beschaffenheit als die äussere Lage bez. werden soll, minder passend erscheinen. Das *Pu.* חֻבְּאוּ besagt was sie zu thun gezwungen sind. Die Schilderung dieser Unglücklichen setzt sich nun fort und in Zusammenhalt mit 30,1—8 wird es wahrsch., dass aus ihren urspr. Wohnsitzen verdrängte Urbewohner gemeint sind (vgl. 15,19., wonach der Dichter seinen Standort in einer Zeit nimmt, in welcher die urspr. Stammverhältnisse bereits durch kriegerische Katastrophen und fremde Eindringlinge gestört waren). Ist der Mittelpunkt der Scene in Haurân oder bestimmter der Nukra, so liegt es nahe, mit Wetzstein an die اهل الوكر oder عرب الجر d. h. die (wohl ituräischen) „Stämme des Geklüfts" in der Trachonitis zu denken.

5 **Siehe, Wildesel in der Wüste,**
Ziehn sie aus in ihrem Tagwerk, spähend nach Beute,
Die Steppe ist ihnen Brot für die Kinder.
6 **Auf dem Felde das Viehfutter darauf schneiden sie,**
Und den Weinberg des Frevlers stoppeln sie nach.
7 **Nackt übernachten sie ohne Kleid**
Und haben keine Bedeckung in der Kälte.
8 **Vom Regengusse im Gebirge triefen sie**
Und obdachlos umklammern sie Felsen.

Ein solches Bild zu entwerfen konnte dem Dichter nur beikommen, wenn er die Heimath seines Helden und das klägliche Geschick solcher aus ihren urspr. Wohnsitzen in ein vagirendes armseliges Zigeunerleben Verdrängten mit eignen Augen gesehen hatte: Bei v. 5 wird man an Ps. 104,21—23 erinnert, zumal da in diesem Ps. v. 11 auch die פְּרָאִים *onagri*

(Kulan's) erwähnt werden, jene schönen und wenn sie noch jung sind schwer aufzuziehenden, wenn sie erwachsen sind schwer einzufangenden Thiere,[1] welche in ihrer Freiheitsliebe Bild des Beduinen Gen. 16, 12., in ihrer Zügellosigkeit Bild des Unbändigen 11, 12 und hier wegen ihres heerdeweise Durchstreifens wüster entlegener Gegenden Bild eines geselligen Landstreicher- und Freibeuterlebens sind. Die alten Ausll. gehen darin irre, dass sie, wie auch noch Rosenm. Umbr. Arnh. Vaih., in v. 5 ff. *aliud hominum sceleratorum genus* beschrieben finden; zuerst Ew. und Hirz. haben erkannt, dass v. 5—8 die weitere Ausführung von 4ᵇ ist und dass hier wie 30, 1 ff. die in Wüsten und Höhlen zurückgedrängten und ein elendes Dasein hinschleppenden Ueberbleibsel verdrängter und unterjochter Ureinwohner geschildert werden. Die Accentuation fasst richtig פראים במדבר zusammen; die Vergleichung (wie Wildesel) wird dadurch dass das כ *similit.* wie z. B. Jes 51, 12 fehlt zur Gleichstellung (als Wildesel). Das Perf. יָצְאוּ ist allgemeiner farbloser Ausdruck des Gewohnten: sie ziehen aus בְּפָעֳלָם in ihrem Tagewerk (nicht: an ihr Tagewerk, wie der Psalmist 104, 23., בְּ mit לְ vertauschend, sich ausdrückt); worin dieses ihr tägliches Thun und Treiben, in welchem sie sich auf die Wanderung begeben, im Allgem. bestehe, sagt מְשַׁחֲרֵי לַטָּרֶף spähend nach Raffung, Fang, Beute, näml. zur Stillung ihres Hungers (Ps. 104, 21), von טָרַף in der Grundbed. *decerpere* (s. Hupf. zu Ps. 7, 3); der Constructivus ist hier nach Ges. 116, 1 Anschlussform ohne eig. Genitivverhältniss. An Wegelagerung ist dabei nicht zu denken; Iob schildert ein verkommenes, aber doch weniger Frevel verübendes, als durch Frevel Anderer herabgekommenes Gesindel. Er begleitet sie auf ihrer, wie sich in משחרי (vgl. den Morgenps. 63, 2. Jes. 26, 9) andeutet, mit frühem Morgen angetretenen Wanderung; die Kinder (נְעָרִים wie 1, 19. 29, 5) sind es da zuerst, welche der Hunger ankommt. לוֹ geht individualisirend auf den einzelnen Vater in der Bande: die Steppe (mit ihren spärlichen Wurzeln und Kräutern) ist ihm Brot für das junge Volk, ihr entnimmt er's, sie muss es ihm liefern. Der Sinn ist nicht: für ihn selbst und die Seinigen (Hirz. Hahn u. A.), denn wie sie sich weiter, insbes. die Erwachsenen, den nothdürftigen Unterhalt erwerben, sagt der vielfach missverstandene v. 6. Statt בְּלִילוֹ bietet keine einzige Handschr. בְּלִי־לוֹ; die Uebers. „was nicht ihm" (LXX. Trg. und theilweise auch Syr.) ist schon deshalb verwerflich, Raschi glossirt im Allgem. richtig יבולו und Ralbag תבואתו, es ist wie 6, 5 Mengelfutter fürs Vieh oder sogen. Mangkorn, Mischgetreide, aus durcheinandergesäetem Hafer oder Gerste mit Wicken und Bohnen bestehendes Futterkorn *farrago* gemeint. Der Sinn ist aber nicht, wie die meisten Ausll. erklären, dass sie sich auf den Feldern des reichen Frevlers nothdürftig mit Viehfutter zu sättigen suchen, denn קָצַר bed. nicht zusammenrappsen, sondern ordentlich ernten, und wenn sie einmal stehlen wollten, weshalb griffen sie denn nicht zu Besserem? Es ist richtig, dass das Suff. von בלילו

---

1) Ein solches Wildeselsfüllen beschreibt Layard, *New Discoveries* p. 270. Der arab. Name ist wie im Hebr. *el-ferâ* oder auch *himâr el-wahs* d. i. „Wildesel," wie wir hier statt „Waldesel" übers. haben, da die Steppe, die Heimath des Thiers, keine Wälder hat. Näheres aus Wetzsteins Mittheilung s. zu 39, 5 ff.

sich auf den nachgehends genannten רָשָׁע bez., nicht aber dass sie dessen Ackerflur *per nefas* plündern, vielmehr dingt er sie, denen er die Ernte edlerer Getreidesorten nicht anvertrauen mag, zur Schneidung seines Viehfutters. Das *Hi.* יקצירו des *Chethib* für diese Auffassung zu verwerthen ist unthunlich, vielmehr stellt sich הקציר zu קצר in gleicher (nicht causativer) Bed. wie הנחה zu נחה (s. zu 31,18). Ebenso von Lohnarbeit will 6ᵇ verstanden sein. Diese Armseligen als Winzer anzustellen trägt der reiche Mann klüglich Bedenken, aber er bedient sich ihrer Arbeitskraft (während seine eignen Leute vollauf mit dem Weinkeltern zu thun haben), um die vereinzelten spätgereiften und deshalb bei der Weinlese zurückgebliebenen Trauben einzusammeln. Die älteren Ausll. denken an לֶקֶשׁ Spätheu und erkl. יְלַקֵּשׁוּ als *denom.* durch יכרתו לקשו (AE Immanuel u. A.) oder יאכלו לקשו (Parchon), aber wie fern liegt es da wo vom Weinberge die Rede ist an das zweite Heumähen oder gar an Essen des nachgewachsenen Grases zu denken! Vielmehr bed. לִקֵּשׁ gleichsam *serotinare* d. i. *serotinos fructus colligere* (Rosenm.)[1]: dies ist die Arbeit, die ihnen der Reiche überträgt, weil er dabei nur gewinnen, im schlimmen Falle aber wenig verlieren kann. Wie erbärmlich sie sich bei dieser herbstlichen Arbeit und auch übrigens behelfen müssen, sagen v. 7. 8. Nackt (עָרוֹם, ohnehin eine adverbiale Bildung, accusativisch gedacht: in nacktem entblösstem Zustande, arab. *ʿurjânan*) übernachten sie ohne etwas auf dem Leibe zu haben (s. über לְבוּשׁ zu Ps. 22,19), und nicht haben sie (אֵין erg. לָהֶם) eine Bedeckung oder Hülle (dem Begriffe von בֶּגֶד entsprechend) in dem Froste[2]. Sie werden durch und durch nass von den häufigen und anhaltenden Regenwettern des Gebirges, und ohne ein sonstiges Obdach zu haben bergen sie sich unter überhangenden Felsen, sich da anschmiegend und festklammernd, was hier חִבְּקוּ heisst, wie Thren. 4,5 von denen die früher auf Purpurkissen verwöhnt waren gesagt wird, dass sie „Düngerhaufen umarmen", denn auf den Düngerhaufen (*mezâbil*) liegt in Palästina und Syrien der Verlassene, der von ekelhafter Krankheit befallen nicht in die Wohnungen der Menschen zugelassen wird, dort am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und des Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend.[3] Die übliche Accentuation מזרם *Dechî*,

---

1) Im Idiom Hauran's bed. לָקַשׁ *fut. i* spät s., spät kommen, im *Piel* verspäten z. B. das Abendessen, die Rückkehr u. s. w, im *Hithpa. telakkas* sich verspäten. Daher *lakîs* לָקִישׁ und *loksî* לָקְשִׁי verspätet, von jeder Sache z. B. לָקִישׁ und זֶרַע לָקְשִׁי späte Aussaat (= לֶקֶשׁ Am. 7, 1., wobei auf den Spätregen im April gerechnet wird, der oft ausbleibt), יֶלֶד לָקְשִׁי ein spät (d. h. im Alter) gebornes Kind; in allen Bedd. sind die Gegensätze *bakîr* בָּכִיר und *bekrî* בָּכְרִי. *Wetzst.*

2) Alle Beduinen schlafen des Nachts nackt. Einmal fragte ich, warum sie das thun, da sie des Nachts doch oft durch Ueberfälle gestört würden, und man antwortete, dass dies ein uraltes Herkommen sei. Ihre Kleidung (*kiswe* כִּסְוָה), sowohl der Nomaden der Steppe (*bedû*) als des Geklüfts (*waʿr*), ist Sommer und Winter dieselbe. Viele kommen bei Schneefällen auf den Weideplätzen ums Leben oder durch Frost und Mangel, wenn ihnen im Winter durch feindliche Ueberfälle Zelte und Vorräthe genommen werden. *Wetzst.*

3) Im Sinne des Sprechenden — bem. Wetzstein zu u. St. — ist מחסה das Steinhaus, wovon nicht selten Ortschaften benannt sind, wie *El-ḥasa* im Osten des

חרים *Munach*, wonach zu übers. wäre *ab inundatione montes humectantur* ist falsch; מזרם hat in correkten Codd. gleichfalls *Munach*, das andere *Munach* ist wie 23, 5[a] 9[a]. 24, 6[b] und häufig Vicarius des *Dechi*. Erst jetzt, nachdem er diese besondere Klasse von Unterjochten und dem bittersten Mangel Preisgegebenen skizzirt hat, fährt Iob in seiner Darstellung der auf Erden straflos herrschenden mannigfaltigen Unbilden weiter fort:

> 9 **Man raubt von der Brust die Waise**
> **Und an Leidvollen handeln sie schelmisch.**
> 10 **Nackt schleichen sie hin sonder Kleid**
> **Und hungernd tragen sie Garben.**
> 11 **Zwischen ihren Mauern pressen sie Oel,**
> **Weinkufen treten sie und dursten.**
> 12 **Aus Städten ächzen Mannen**
> **Und die Seele Durchbohrter schreiet —**
> **Und Eloah beachtet die Ungereimtheit nicht.**

Die Accentuation von 9[a] (יגזלו *Dechi*, משד *Munach*) setzt שֹׁד יָתוֹם in Genitivverh.; Heidenh. (in handschr. Bem. zu Kimchi's Lex.) erklärt danach schlecht: sie rauben von der Kriegsbeute der Waise, besser Ramban: von dem Ruin d. i. dem zerrütteten Vatererbe derselben, beide sich auf das Trg. berufend, welches מבזת יתום wie Syr. *men bezto de-jatme* übers. (vgl. Hier.: *vim fecerunt depraedantes pupillos*); die urspr. LA aber ist viell. (s. Buxtorf *Lex.* col. 295) מִבִּיזָא *ἀπὸ βυζίου* von der Mutterbrust, wie auch wirklich gegen die Acc. mit LXX (*ἀπὸ μαςοῦ*) zu übers. ist; grausame Gläubiger nehmen die vaterlose noch zarte Waise der Mutter hinweg, um das Waisenkind zum Sklaven zu erziehen und sich so bezahlt zu

---

todten Meeres; die bekannte Handelsstadt *El-ḥasâ* im Osten der arab. Halbinsel, welche gew. *Laḥsâ* genannt wird; die Stadt *El-ḥasja* (אַלְחַסְיָה) nordöstlich von Damask u. a., so dass also חבקו צור den Gegens. bildet zur bequemen Wohnung des حَضَرى *ḥadarî* d. i. Festansässigen. Die √√ חבק, חבך scheinen in der Wüste nur dialektisch verschieden zu sein und gleich der √ עבק eng aneinander gedrückt s. zu bed. So ist חִבְקָה (sprich *ḥibtscha*) das Gedränge = *zaḥme*, und *aṣâbi' maḥbûke* (מַחְבּוּכָה) die verschränkten Finger u. s. w. Die in meinem Reisebericht beschriebene Ortschaft *ḥibikke* (beduinische Aussprache für *ḥabáka* חֲבָכָה mit dem beduinischen *Dag. euphonicum*) hat nur von der Art, wie die Häuser in den Fels eingeklemmt worden sind, ihren Namen. Hienach bed. חִבֵּק an u St. sich in den Felsenspalt hineindrücken, sich einen gegen eisige Winde und Regengüsse (die in den Gebirgen weit heftiger sind als in der Ebene) schützenden Winkel *dherwe* aufsuchen.

Die *dherwe* (von dem in der Wüste häufigen ذَرَا Schutz, Schirm gewähren) spielt eine wichtige Rolle bei den Nomaden und im Monate März, in welchem wegen der kalten und heftigen Winde, wie es sprüchwörtlich heisst, die *dherwe* besser ist als die *ferwe* (der Pelz), sucht man die Zelte immer hinter schützenden Felsenwänden oder hohen Wadiufern aufzustellen, schon um der neugebornen Heerde willen, für welche die kalten Stürme oft verderblich sind. Ueberhaupt bei allen plötzlichen Regengüssen eilen Hirten und Heerden hinter abhängende Felsen und die aus der Troglodytenzeit z. B. auf dem Haurangebirge häufigen Höhlen (*muġr* مُغْر), so dass also v. 8 ebenso von Leuten, die sich nur zu Zeiten (vor Regen und Sturm) in Klüften bergen, als von Troglodyten, die beständig in Höhlen wohnen, oder von Zeltlagern, die bei Stürmen die *dherwe* der Felswände suchen, gelten kann.

machen. Ist dies der Sinn, so liegt es nahe, יַחְבֹּלוּ 9^b von Pfändung zu verstehen, aber 1) würde der Dichter sich dann tautologisch wiederholen, s. v. 3., wo dasselbe schon weit anschaulicher gesagt ist; 2) wäre חָבַל pfänden wider die Logik des Wortes mit עַל construirt. Allerdings lässt sich die RA חבל על durch die Deutung „Pfand auferlegen“ (Ew. Hahn) oder „überpfänden“ (Hirz. Welte) oder „pfändend bedrücken“ (Schlottm.) einigermassen zurechtlegen, aber mit Vergewaltigung des Sprachgebrauchs, welchem besser die Erkl. Ralbags (unter den Neuern Ges. Arnh. Vaih. Stick. Hlgst.) genügt: und was der Unglückliche an sich hat pfänden sie, nur ist dieses עַל = אֲשֶׁר עַל als Objektsbegriff geradezu unmöglich, die von Schultens dafür aufgerufene Stelle Dt. 7, 25 ist ganz anderer Art. — Aber das V. חָבַל bed. ja im ganzen Semitismus auch „verderben, schädigend, schelmisch handeln“ (z. B. arab. *el-châbil* Beiname des Satans), in diesem Sinne kommt es 34, 31 vor und kann wie mit לְ so auch nach Analogie von הֵרַע עַל 1 K. 17, 20 mit על construirt werden, so wird also der Dichter durch diese Constr. das eine חבל von dem andern 22, 6. 24, 3 unterschieden haben und es wird mit Umbr. zu übers. sein: über den Armen bringen sie Verderben, oder besser: sie handeln an dem ohnehin schon Schwergeprüften schelmisch oder schurkisch. Subj. von v. 10 sind eben diese mit unbarmherziger Gewaltthätigkeit zu Leibeignen gemachten ענוים, und der Dichter wiederholt zwar hier 10^a was er fast buchstäblich so schon 7^a (vgl. 31, 19) gesagt hat, dort aber war die Entblösstheit das gemeinsame Geschick eines durch Unterjochung verdrängten Menschenschlages, hier die Folge der an eignen Volksgenossen verübten himmelschreienden Sünde der *merces retenta laborum:* nackt (*nude*) schleichen sie hin (הִלֵּךְ wie 30, 28) ohne (בְּלִי = מִבְּלִי wie etwa *sine* = *absque*) Bekleidung und hungernd tragen sie Garben (indem ihre Herren ihnen versagen was nach Dt. 25, 4 selbst den Thieren nicht vorenthalten werden soll). Zwischen ihren (ihrer Herren, die sie zu Sklaven gemacht) Mauern (שׁוּרֹת wie שָׁרוֹת Jer. 5, 10., chald. שׁוּרַיָּא), also unter strenger Beaufsichtigung, pressen sie Oel (יַצְהִירוּ ἅπ. γεγρ.), die Weinkufen (יְקָבִים *lacus*) treten sie und dürsten doch (*fut. consec.* nach Ew. §. 342^a), ohne von dem aus den Keltern (גִּתּוֹת *torcularia*, von denen das V. דָּרַךְ hier auf die Kufen übertragen ist) ablaufenden Moste ihren Durst stillen zu dürfen. Böttch. übers.: zwischen ihren Baumreihen, ohne rechts und links zulangen zu können, aber das passt am wenigsten bei den Oliven; richtig erklärt Carey: *the factories or the garden enclosures of these cruel slaveholders.* Diese Bez. des Worts auf die Umfassungsmauer ist passender als die auf die Wände des Kelterhauses insbes. Von der zwingherrischen Bedrükkung auf dem Lande[1] geht nun Iob auf die Greuel der Zwietracht und des Kriegs in den Städten über. Nahe liegt es, 12^a mit Umbr. Ew. Hirz. u. A. wie Peschito מְתִים zu lesen, aber wie im Syr. *mîte* so bed. auch im Hebr. מתים als Nomen überall Todte (arab. *mauta*), nicht Sterbende (arab.

1) Brentius bem. hiezu: *Quantum igitur judicium in eos futurum est, qui in homines ejusdem carnis, ejusdem patriae, ejusdem fidei, ejusdem Christi committunt quod nec in bruta animalia committendum est, quod malum in Germania frequentissimum est. Vae igitur Germaniae!*

maïtùna), weshalb Ephrem das Präs. „sie ächzen" durch das Perf. „sie haben geächzt" erkl. Die Vocalisation מְתִים hat also ihr gutes Recht, aber schwerlich richtig ist die Accentuation, welche indem sie מעיר mit *Mehupach Zinnorith*, מתים mit *Asla legarmeh* versieht die zwei Wörter in Genitivverh. stellt: aus Männer-Stadt, d. i. bevölkerter, volkreicher, ächzet man, nicht: ächzen Männer (wie Rosenm. nach Gen. 9, 6. Spr. 11, 6 erklärt), denn ebendeshalb, weil מְתִים als zu wenig sagende Subjektsbezeichnung erschien, scheint jene Accent. beliebt worden zu sein; möglich auch dass man mit עִיר die Bed. Ingrimm (Hos. 11, 9) oder Beängstigung (Jer. 15, 8) verband, vgl. غَيْرَة Eifersucht, Zorneifer (= קִנְאָה), wovon sich jedoch nirgends eine Spur zeigt[1]. Wir fassen מתים mit Hier. Symm. Theod. als die Seufzenden selbst; die Blässe des Subj. verschwindet, wenn man nach Stellen wie Dt. 2, 34. 3, 6 vgl. Richt. 20, 48 erklärt: es ist die männliche Bevölkerung gemeint, welche irgend ein Eroberer über die Klinge springen lässt; wir haben deshalb Mannen (Kriegsmannen) übers., obwohl auch „Leute" (11, 3) dem alten Gebrauche dieses Wortes nach nicht unpassend wäre. נָאַק ist wie Jer. 51, 52. Ez. 30, 24 vom Aechzen der sterbenden gemeint, wie auch 12ᵇ zeigt: die Seele tödtlich Verwundeter schreiet; חֲלָלִים bed. nicht blos Erschlagene und bereits Verendete, sondern dem Etymon nach Durchbohrte, die den Todesstoss empfangen haben, ihre Seele schreiet indem sie sich nicht ohne Widerstreben dem Körper entwindet. Dergleichen geschieht ohne dass Gott dem steuert: לֹא־יָשִׂים תִּפְלָה er beachtet den Greuel nicht, entw. = לא ישים בלבו 22, 22 (er nimmts nicht zu Herzen) oder, da diese RA nirgends elliptisch vorkommt, = לא ישים לבו על 1, 8. 34, 23 (er richtet sein Herz, seine Auf-

1) Wetzst. übers. Hos. 11, 9: ich werde nicht kommen als eifernder Feind, mit בְּ der Eigenschaft = بِصِفَةِ الْغَيُورِ (vgl. Jer. 15, 8 עִיר parall. שֹׁדֵד) n. d. F. קִים, welcher wenn nicht dieses עִיר doch jedenfalls das Dan. 4, 10 u. ö. vorkommende עִיר ἐγρήγορος entspricht. Was wir oben S. 267 über die Form קִים bemerkt, wird durch folg. Bem. Wetzsteins ins Reine gebracht: „Die Form קִים gehört zu der zahlreichen Klasse von Segolatbildungen der Form קֶטֶל, welche als der ältesten Periode der semitischen Sprachbildung angehörig weder eine Plural- noch Femininendung annehmen, gerne die Collektivbed. haben und nicht urspr. Abstracta sind, sondern Concreta im Sinne des arab. *part. act.* مُفَاعِل. Diese ungefüge primitive Bildung findet sich noch häufig im Idiom der Steppe, welches beweist, dass das Hebräische mit Leib und Seele uralt ist. So sagt der Beduine: *hû kitlî* (הוּא קִטְלִי) er ist mein Gegner im Zweikampf, *nithî* (נִטְחִי) mein Gegner im Lanzenkampf, *chilfî* (חִלְפִי) und *diddî* (צִדִּי) mein Widersacher; so heisst *dîr* (צִיר) die Stiefmutter als Drängerin der Stiefkinder und *dirr* (צִרְר) die Nebenfrau als Bedrängerin ihrer Rivalin. Auch der Kamus bietet viele hieher gehörige Wörter, wie *tilb* (טִלְב) Verfolger." Sonach ist קִים aus קוּם entstanden, wie auch עִיר Stadt aus עָוִר (woraus nach häufigem lautgesetzlichen Wechsel zunächst עִיִר wird, Plur. עֲיָרִים Richt. 10, 4), und bed. den Aufständischen d. i. Feind (welcher jetzt im Idiom der Steppe *kômânî* von *kôm* Kriegszustand, Fehde genannt wird), wie עִיר den Wächter und צִיר den Boten; auch עִיר (קִיר) ist urspr. concret die Mauer (Ringmauer).

merksamkeit nicht darauf), hier so elliptisch wie 4,20. Jes. 41,20. Freilich wird letztere RA nie mit dem Acc. des Obj. verbunden, aber wenn man nach שִׂים בְּ 4,18 übers.: *non imputat* er rechnet solche תפלה nicht an d. h. ahndet sie nicht, so müsste man בָּם (בָּהֶם) ergänzen, was noch ungleich misslicher, da nicht die Gewaltthuenden, sondern die Gewaltleidenden das vorausgeg. Subj. sind. תִּפְלָה ist eig. Abgeschmacktheit (vgl. arab. *tafila* stinken), Ungereimtheit, Widersinnigkeit, hier die der sittlichen Weltordnung hohnsprechende und doch ungeahndet bleibende Unsittlichkeit. Der Syr. liest תְּפִלָּה und übers. wie Louis Bridel (1818): *et Dieu ne fait aucune attention à leur prière.*

13 **Andere haben die Art von Lichtes Feinden,**
Wolln nichts wissen von dessen Wegen
Und weilen nicht auf dessen Pfaden.
14 **Bei Morgengrauen erhebt sich der Mörder,**
Schlägt nieder Leidvolle und Arme,
Und in der Nacht treibt ers wie Diebe.
15 **Und des Ehebrechers Aug' erlauert Dämmrung,**
Er denkt: „kein Auge soll mich erkennen“
Und eine Hülle nimmt er vors Gesicht.

Mit הֵמָּה beginnt eine neue Wendung des Gottes Eingreifen vermissen lassenden sittlichen Wirrwarrs; es ist weder zurückweisend „die da“ (Ew.) noch unterscheidend „sie selbst“ (Böttch.), näml. die Mächtigen im Untersch. von den Bedrückten, zu übers., sondern „jene“ (denn המה entspricht im Sprachgebrauch unserem „jene“, אֵלֶּה unserem „diese“), womit zu einer anderen Klasse böswilliger frevelhafter Menschen übergegangen wird. Ihr gemeinsames Merkmal ist die Lichtscheu. Die in v. 14 f. Beschriebenen werden v. 13 generell charakterisirt, weshalb nicht zu erkl. ist: jene gehören zu des Lichtes Feinden, sondern: jene sind ihrem Wesen nach Lichtes Feinde; das בְּ ist das sogen. *Beth essent.*, הָיוּ (vgl. Spr. 3,26) besagt was sie durch Selbstbestimmung geworden oder als was sie geartet sind, näml. als ἀποστάται φωτός (Symm.), מֹרֵד (s. über die √ מר zu 23,2) bed. eig. sich wider etw. stemmen, steifen, auflehnen, מֹרֵד also den Widerstrebenden, Widerspenstigen (wie arab. *mârid, merîd* vgl. *mumdri* unfügsam dem Willen eines Andern); die Verb. מֹרְדֵי אוֹר (nicht mit *Makkef*, sondern zwischen beide Wörter gesetztem *Mahpach* des *Mercha mahpach.*, s. Bärs *Psalterium* p. X) setzt die Möglichkeit der Constr. mit dem Acc. voraus, die wenigstens einmal Jos. 22,19 vorkommt. Sie sind dem Lichte feind, haben keine Vertrautheit mit dessen Wegen (הִכִּירוּ wie v. 17. Ps. 142,5. Ruth 2,19 Kenntniss von etw. nehmen, sich theilnehmend dafür interessiren) und lassen sich nicht nieder (יָשְׁבוּ, Hier. *reversi sunt* nach der falschen LA יָשֻׁבוּ) auf dessen Stegen d. h. sie machen und fühlen sich da nicht heimisch, sie haben da keine Ruhe. Das Licht ist das Licht des Tages, welches aber in tiefinnerer Bez. steht zu dem höheren Lichte, denn der Lasterhafte hasst τὸ φῶς Joh. 3,20 in jederlei Sinne, und die Werke, welche sich in das Nachtdunkel bergen, sind auch ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13,12 (vgl. Jes. 29,15) in dem Sinne, in welchem Licht und Finsterniss zwei entgegengesetzte Principe der übersinnlichen Welt sind. Es kann befremden, dass die nähere Beschreibung des Treibens dieser

Lichtfeinde nun mit לָאוֹר anhebt. Unmöglich kann dieses bed.: noch im Dunkel der Nacht (Stick.), eig. gegen das Licht hin, wenn es noch nicht licht ist; auch hat אור im bibl. Hebr. nicht die Bed. Abend, in welcher es im talm. Hebr. (*Pesachim* 1[a], *Seder olam rabba* c. 5 אור שביעי *vespera septima*), wie אוּרְתָּא (= נֶשֶׁף) im talm. Aram., vorkommt. Der Sinn ist vielmehr, dass gegen Tagesanbruch hin (vgl. הבקר אור Gen. 44, 3), also mit frühem Morgen der Mörder sich erhebt, um an sein sich bei hellem Tage in Dunkel (Ps. 10, 8—10) hüllendes Gewerbe zu gehen, näml. um niederzuschlagen (vgl. zu יָקוּם · · יִקְטֹל Ges. §. 142, 3[c]) Unglückliche und Arme, welche einsam und wehrlos vorüberziehn; man hat die Vorstellung des finstern Hinterhalts, in welchem der Wegelagerer auf der Lauer liegt, hinzuzunehmen, und es ist allerdings unbequem, dass sie nicht ausgedrückt ist. Dass aber לָאוֹר nicht anders als *primo mane* gemeint ist, zeigt der Gegens. וּבַלַּיְלָה 14[c]. Der welcher am Tage auf Raubmord ausgeht, legt sich in der Nacht, wo Niemand den er überfallen könnte des Weges zieht, auf das niedrigere kleinlichere Diebshandwerk. Stick. übers.: zu würgen Elende und Arme und in der Nacht zu machen den Dieb, aber dann müsste der Subjunctivus וִיהִי voraussteben (s. z. B. 13, 5), und überh. lässt sich dass die voluntative Futurform überall modale Bed. habe nicht ohne Zwang beweisen. Auch hier ist יְהִי nicht anders als 18, 12. 20, 23 nur dichterisch beliebte kürzere Form für יִהְיֶה: in der Nacht wird er gleich dem Diebe d. i. agirt er als Dieb. Und des Ehebrechers Auge beobachtet das Abenddunkel (s. Spr. 7, 9) d. i. passt genau dessen Einbrechen ab (שָׁמַר in der üblichen Bed. *observare*, auf der Hut sein, in Acht nehmen, sorgsam wahrnehmen), indem er sich da unsichtbar zu machen gedenkt, und um wenn auch gesehen doch nicht erkannt zu werden, legt er eine Maske an. סֵתֶר פָּנִים ist etwas wodurch er sein Gesicht unkenntlich macht (LXX *ἀποκρυβὴ προσώπου*) wie arab. *sitr*, *sitâreh* Vorhang, Schleier, also die Gesichtshülle, Mumme oder wie wir mit einem vom arab. مَسْخَرَة Possenspiel (Mummenschanz) entlehnten Worte sagen: die Maske, aber nicht diese im eigentlichen Sinne.[1]

16 **Man erbricht in Finsterniss Häuser,**
Bei Tage schliessen sie sich ein,
Mögen von Licht nichts wissen.
17 **Denn all ihnen gilt als Morgenanbruch tiefe Nacht,**
Denn sie sind kundig der Schrecknisse tiefer Nacht.

1) Die Maske hat man in Palästina und Syrien viell. niemals gekannt; סתר פנים ist der *mendîl* oder Frauenschleier, der noch heute (in *Hauran* ausschliesslich) *sitr* heisst und in den Städten von allen verheiratheten Frauen über dem Gesichte getragen wird, während er auf dem Lande den Rücken hinabhängt und nur vor einem fremden Manne über das Gesicht gezogen wird. Ist diese Erklärung richtig, so will der Dichter sagen, dass der Ehebrecher, um unentdeckt zu bleiben, Frauenkleider trägt [vgl. Dt. 22, 5], und in der That wird in den syr. Städten (das Bild ist aus dem Stadtleben genommen) zu dergl. verbotenen nächtlichen Gängen immer die Frauenkleidung gewählt d. h. der Mann hüllt sich in den seine Person vom Scheitel bis zur Zehe bedeckenden *îzâr*, nimmt den *mendîl* und geht mit der Laterne (ohne welche des Nachts jede Person von den auf den Strassen lagernden Wächtern als verdächtig aufgegriffen wird) ungehindert in ein fremdes Haus. *Wetzst.*

Nähere Schilderung des 14[c] nur flüchtig berührten Diebshandwerks. Das unbestimmte Subj. zu חָתַר ist, wie das Folg. zeigt, die Diebsbande. Das sonst mit בְּ verbundene חתר (in etwas einbrechen) hat hier den Acc. בָּתִּים (sprich *båttim*, nicht *bottim*[1]) bei sich, wie in dem talm. חָתַר שִׁנּוֹ den Zahn jemandes stochern (und dadurch lockern) *b. Kidduschin* 24[b]. Nach Trg. Ralbag und überh. altjüd. Deutung schliesst sich 16 eng an בתים an: Häuser die sie sich am Tage für den Einbruch und die Art und Weise der Ausführung bezeichnet haben, aber חָתַם bed. nirgends *designare*, immer *obsignare* versiegeln, unter Verschluss thun 14,17. 9,7. 37,7., wonach auch das nur hier vorkommende *Pi.* zu erkl. sein wird: bei Tage siegeln d. i. schliessen sie ihnen (fest) zu d. i. schliessen sie sich ein zu ihrer Sicherheit (לָמוֹ nicht mit *Athnach* zu accentuiren, sondern mit *Rebia mugrasch*): sie kennen das Licht nicht d. h. wie Schlottm. gut erkl.: sie haben keine Gemeinschaft mit ihm, denn das bibl. יָדַע γινώσκειν bed. meist ein in den Gegenstand eingehendes, sich mit ihm zusammenschliessendes Wissen. In v. 17 folgt Begründung auf Begründung. Umbr. und Hirz. erkl.: denn der Morgen ist ihnen zugleich Todesschatten, aber יַחְדָּו in der Bed. zugleich, die wir 17,16 für יַחַד angenommen (jedoch von zeitlicher Simultaneität), ist unbelegbar: es bed. zusammen 2,11. 9,32 und die Wortstellung לָמוֹ .. יַחְדָּו (ihnen zusammt) ist wie Jes. 9,20. 31,3. Jer. 46,12. Auch abgesehen von der leicht zu beseitigenden irrigen Uebers. des יחדו ist die Hirzelsche Auffassung des v. 17 gezwungen: der Morgen d. i. lichte Tag gilt ihnen allen als Todesschatten, denn männiglich von ihnen kennt wohl die Schrecknisse des ihnen als Todesschatten geltenden lichten Tages, näml. die Gefahr, entdeckt und verurtheilt zu werden. Weit natürlicher ist die auch von Olsh. bevorzugte Erkl.: ihnen insgemein gilt als Morgenanbruch die tiefe Nacht (vgl. zu der Vorausstellung des Präd. Am. 4,13 vgl. 5,8: wandelnd in Morgenroth Dunkel), denn man ist wohlbekannt mit den Schrecknissen tiefer Nacht d. h. sie werden nicht davon überrumpelt, sondern wissen ihnen zuvorzukommen und zu entgehen. Für diese (nicht, wie Olsh. meint, für die andere) Erkl. spricht auch 38,15., wo die Nacht, welche vor dem Sonnenaufgang weicht, der Frevler „Licht" genannt wird. Für sie ist auch die Accentuation, denn wenn בקר Subj. und zu übers. wäre: der Morgen ist ihnen Todesschatten, so müsste בקר למו צלמות *Dechî Mercha Athnach* accentuirt sein. Es ist aber *Munach Munach Athnach* accentuirt und das zweite *Munach* steht stellvertretend statt des *Dechi*, dessen Interpunktionswerth es repräsentirt, also ist בקר למו Präd.: Morgen ihnen ist der Todesschatten. Aus dem Plur. wird mit יַכִּיר individualisirend in den Sing. übergegangen. בַּלְהוֹת Constr. von בַּלָּהוֹת ist ohne Dagesch im Inlaut. Trefflich Mercier: *sunt ei familiares et noti nocturni terrores, neque eos timet aut curat, quasi sibi cum illis necessitudo et familiaritas intercederet et cum illis ne noceant foedus aut pactum*

1) s. AE zu Ex 12,7. Der Hauptbeweis dafür, dass *båttim* gesprochen sein will, ist dies, dass genau בָּתִּים geschrieben wird und dass das Metheg sich nach Umständen in einen Accent umwandelt wie Ex. 8,7. 12,7. Jer. 18,22. Ez. 45,4., was überall nur bei *Kamefs*, nicht bei *Komefs* (*K. chatûf*) geschehen kann, vgl. Köhler zu Sach. 14,2.

inierit. So entgehen sie durch Klugheit und Routine der Gefahr und die göttliche Gerechtigkeit lässt sie, was eben unbegreiflich, unentdeckt und ungestraft. Es ist nun Zeit, dass dieser Ged. einmal wieder zum Ausdruck komme, damit man nicht vergesse, was diese aneinandergereihten Bilder darzuthun bezwecken. Aber was zunächst v. 18—21 folgt, scheint nicht die Meinung Iobs, sondern seiner Gegner auszudrücken. Ew. Hirz. Hlgst. sehen v. 18—21. 22—25 als These und Antithese an. Auf die Frage: welches Loos trifft nun diese Frevler alle? soll Iob eine doppelte Antwort geben: zuerst bis v. 21 eine ironische im Sinne der Freunde, dass jene Menschen die verdiente Strafe treffe, sodann von v. 22 an seine ernstgemeinte eigne, welche in geradem Gegensatze zu ersterer steht. Aber 1) in v. 18—21 ist auch nicht die leiseste Spur wahrzunehmen, dass Iob nicht seine eigne Ansicht ausspreche, was auch gegen Schlottm. gilt, welcher v. 18—21 für die dargelegte gegnerische Ansicht hält; 2) ein durchgreifender Gegensatz zwischen v. 18—21. 22—25 besteht gar nicht, denn v. 19 und 24 sagen beide über das Ende des Frevlers wesentlich einunddasselbe. Ebendeshalb lässt sich auch nicht mit Stick. Löwenth. Böttch. Welte Hahn annehmen, Iob beschreibe bis v. 21., die Freunde noch überbietend, dass es allerdings mit dem Frevler häufig ein schrecklich Ende nehme, und v. 22 ff., dass man aber oft auch das gerade Gegentheil hievon sehe, so dass also jenes für die ausschliessliche Behauptung der Freunde nichts beweise. Auch hiegegen spricht v. 24 vgl. mit v. 19., wo nichts vom geraden Gegentheil ersichtlich, und gegen jede dergleichen gegensätzliche Auffassung der beiden Schlussstrophen sträubt sich v. 22., welcher gar nicht den Anschein hat, zum geraden Gegentheil des vorher Gesagten einzulenken. Eher liesse sich v. 22 als Uebergang zur Antithese fassen, wenn v. 18—21 mit Eichh. Schnurr. Dathe Umbr. Vaih. nach LXX Syr. Hier. optativisch verstanden werden könnten: „Leicht sollt' ein solcher sein auf Wassersfläche, verflucht sollte sein . . nicht sollt' er sich wenden" u. s. w., aber 18^{a} lautet nicht optativisch und dass 18^{b}, wo der Syntax nach die optat. Auffassung nahe liegt, doch nicht so aufgefasst sein will, zeigt 18^{c}, wo sich in diesem Falle אל־יפנה statt לא־יפנה erwarten liesse. Die rechte Auslegung wird diejenige sein, welche sowohl in v. 18—21 als 22 ff. Iobs eigne Anschauung findet, ohne ihn in absoluten Widerspruch mit sich selbst gerathen zu lassen. So z. B. Rosenm., welcher aber wie auch Renan darin irrt, dass er v. 18 noch zu dem Bilde der Diebe zieht und 18^{a} von ihrem Entwischen, 18^{b} von ihrem Wohnen an schauerlichen Orten, 18^{c} von ihrem Meiden der Nähe von Städten versteht.

18 **Im Fluge hin ist er auf Wassers Fläche,**
Verflucht wird ihr Grundstück auf Erden,
Doch er schlägt nicht mehr ein den Weinbergsweg.
19 **Dürre, auch Sonnengluth raffen Schneewasser weg —**
So die Unterwelt die gesündigt.
20 **Mutterschooss vergisst sein, es laben sich an ihm Würmer,**
Nicht mehr wird seiner gedacht,
So ist denn gebrochen wie ein Baum die Frevellust —
21 **Er der ausgeplündert die kinderlose Unfruchtbare**
Und der Wittwe nicht Gutes that.

Der Vergleichpunkt 18ª ist die Schnelligkeit des Verschwindens: er wird wie irgendwelcher leichter Gegenstand schnell auf der Wasserfläche vom Wellendrange vorübergetragen, den Blicken sich entziehend, vgl. 9,26: „meine Tage schossen vorüber wie Binsenschiffe, wie ein Adler der herabstösst auf Frass" und Hos. 10,7 „zunichte worden ist Samariens König wie ein Reisigholz (LXX Theod. *φρύγανον*) auf Wassers Fläche", welches schnell in den Strudel hinabgezogen oder von einer daherkommenden Welle begraben wird[1]; hier aber ist nicht wie dort bei Hosea an Verschlungenwerden vom Wasser, sondern vielmehr an Verschwinden für das Auge durch reissend schnelle Fortbewegung gedacht. Ist nun der Frevler eines leichten schnellen Todes gestorben, so verflucht man freilich das Grundstück solcher (חֶלְקָה von חָלַק theilen), indem man es wegen der daran haftenden himmelschreienden Sünden als von Gott zur Verödung bestimmt nicht bewohnen und benutzen mag (s. zu 15,28), doch schlägt er, der Frevler, nicht mehr den Weinbergsweg ein (פָּנָה mit דֶּרֶךְ nicht als Objektsacc. sondern als Locativ = אֶל־דֶּרֶךְ gedacht, vgl. 1 Sam. 13,18 mit ebend. v. 17), um stolz seinen weithin ausgedehnten Grundbesitz zu überblicken und die Arbeiter zu überwachen; der Fluch trifft also ihn nicht, auch kann ihm Niemand mehr auflauern, um Rache an ihm zu nehmen — es hilft nichts, die während seines Lebens verhaltene Wuth auszulassen, er ist längst drüben in Scheôl. Was Iob 18ª im Bilde und 21,13 ohne Bild sagt: „in einem Augenblick (im Nu) fahren zur Unterwelt sie hinab", das sagt er v. 19 in neuer Bildrede und zwar in der Form des emblematischen Spruches (s. Herzogs RE 14,696), nach dessen Eigenthümlichkeit vor שאול חטאו nicht כֵּן, sondern entweder nur copulatives ו (Spr. 25,25) oder gar nichts (Spr. 11,22) zu ergänzen ist. חָטָאוּ ist virtuelles Obj.: *eos qui peccarunt*, 19ᵇ ist ein Musterbeispiel äusserster Kürze Ges. §. 156,4ᵇ. Sandboden (צִיָּה dürres Land ohne natürliche Feuchte), dazu (גַּם, nicht: desgleichen) Sonnenhitze — diese beiden, von unten und oben zusammenwirkend, raffen hinweg (גָּזְלוּ verw. גָּזַר √ גז schneiden, losschneiden, abreissen, arab. جَزَرَ *fut. i* von einfallendem, abnehmendem Wasser) מֵימֵי שֶׁלֶג Wasser von (geschmolzenem) Schnee (welches aus keinem Quelle gespeist wird und deshalb bald absorbirt ist) und die Unterwelt rafft diejenigen hinweg welche gesündigt (= גָּזְלָה אֶת־אֲשֶׁר חָטָאוּ) — beide Geschehnisse gleichen einander: das Sterben derjenigen, deren Leben ein Sündenleben gewesen, erfolgt leicht und unvermerkt ohne schmerzlichen langwierigen Kampf. Der Sünder ist plötzlich weg, es vergisst ihn רֶחֶם die Gebärmutter d. i. die Mutter die ihn geboren (*matrix* = *mater*, nach Ralbag: die Freundschaft von רחם zärtlich lieben, noch Andere: die Verwandtschaft, in welchem Sinne رَحِم = רֶחֶם gebräuchlich ist), es saugt Ge-

1) Sehr passend ist auch die Uebers.: wie Schaum (*spuma* oder *bulla*). So Trg. Symm. Hier. u. A., aber die Bed. schäumen lässt sich etymologisch nicht erweisen, wogegen קָצַף in der Bed. *confringere* durch קְצָפָה Zerknickung Jo. 1, 7 und قصف gesichert ist, so dass also קֶצֶף als Synon. von קֶצֶף eig. den Ausbruch bed. und sich zunächst zu קְצָפָה stellt.

würm ihn aus (מְתָקוֹ für מְתָקְתּוֹ nach Ges. §. 147ᵃ ***sugit eum***, von welcher Grundbed. des Saugens oder Zutschens dann die Bed. süss s. 21, 33 ausgeht, Syr. *metkat ennun remto*, Ar. *imtaſsahum* von dem synon. مَصَّ = מצץ, מצח, מזח), man denkt seiner nicht mehr und so ist denn gebrochen gleich einem Baume (nicht: einem Stabe, was עֵץ nie, auch nicht Hos. 4, 12., geradezu wie das arab. *ʿaſsa*, *âſsât* bed.) der Frevelsinn (***abstr. pro*** *concr.* wie 5, 16). Weil עַוְלָה persönlich gemeint ist, kann sich רֹעֶה וגו׳ v. 21 als appositionelles Permutativ anschliessen. Seine Unbarmherzigkeit (wie sie bei dem in Syrien und Palästina herrschenden sündhaften Treiben der Executivgewalt, namentlich der die Abgaben beitreibenden, noch heute nur zu oft vorkommt) ging so weit, dass er das gebärunfähige unfruchtbare (Gen. 11, 30. Jes. 54, 1) und deshalb hülflose Weib, der keine Söhne schützend und wiederaufhelfend zur Seite stehen, rein abweidete d. h. ausplünderte und nie einer Wittwe Gutes that, vielmehr sie schnöde zurückstiess. Das V. רָעָה mit Rosenm. nach Trg. in der Bed. *confringere* als Nebenform von רָצַץ, רָצַץ anzusehen ist hier so wenig nöthig als umgekehrt Ps. 2, 9 תְּרֹעֵם in תִּרְעֵם zu verwandeln; es bed. ***depascere*** wie 20, 26., hier im Sinne von *depopulari*. Ueber die Form יְיֵטִיב für יֵיטִיב s. Ges. §. 70, 2 Anm. und über den Uebergang aus dem Part. in das ***v. fin.*** Ges. §. 134 Anm. 2. Allerdings denkt man an einen solchen nicht mit Liebe und Sehnsucht zurück, was ebenso wahr ist als wenn Iob 21, 32 behauptet, dass man das Andenken des Frevlers in Denkmälern verewige. Hier ist vom Andenken der Mutterliebe und innigen Theilnahme die Rede. Der Grundged. der ganzen Str. ist der, dass er weder lebend noch sterbend die Strafe seines Frevelmuthes zu büssen hatte. Diesem Grundged. entspricht auch das Bild von dem (in seiner Vollkraft) gebrochenen Baume, vgl. dagegen was Bildad 18, 16 sagt: „unterhalb verdorren seine Wurzeln und oberhalb wird abgekuppt (oder: verwelkt) sein Gezweig.“ Nur zeigt es sich nach seinem Tode, wie schwer sein Druck auf den Menschen, auch den nächststehenden, lastete. In der folg. Strophe holt Iob etwas weiter aus. Aber nachdem er v. 22—23 gesagt hat, dass das Leben der Gottlosen so verläuft, als ob sie die Günstlinge Gottes seien, kommt er auf ihr Sterben zurück, welches die Freunde wider die Erfahrung so schauerlich geschildert haben, während es sich von dem anderer Menschen nur etwa dadurch unterscheidet, dass es spät und schmerzlos erfolgt.

22 Und Er erhält langhin Gewalthaber durch seine Kraft,
Ein solcher ersteht wieder, schon verzweifelnd am Leben.
23 Er gibt ihm ein ruhig Dasein und er wird gestützt,
Und seine Augen sind über ihren Wegen.
24 Sie sind hochgestiegen, ein wenig dann, so sind sie hin
Und hingesunken sind sie, werden eingerafft wie alle Andern,
Und gleich des Halmes Spitze werden sie abgekuppt. —
25 Und soll es nicht so sein, wer wird mich lügenstrafen
Und zunichte machen meine Aussage?

Wenn es auch nach dem Tode der Gottlosen offenbar wird, wie wenig die nur Gefürchteten von den Menschen geliebt wurden, so ist doch die Gestalt ihres Todes selbst ganz und gar nicht danach angethan, die ver-

geltende göttliche Gerechtigkeit zu offenbaren. Und wird sie etwa während ihres Lebens offenbar? Das ו, mit dem die Strophe beginnt, ist nach unserer Auffassung nicht entgegensetzend, sondern fortsetzend. Subj. ist Gott. Das sonst von Liebe Ps. 36,11. 109,12 und Zorn Ps. 85,6 gebräuchliche מָשַׁךְ in die Länge ziehen ist hier auf die Person übertragen: hinfristen, lange am Leben erhalten. אַבִּירִים sind die Starken, welche allen Gefahren (Ps. 76,6), aber auch allen göttlichen Einwirkungen und edleren Regungen (Jes. 46,12) Trotz bieten. Diese, deren Vertrauen auf eigne Kraft Gott mit seiner Allkraft niederschlagen könnte, erhält er mittelst dieser lebendig auch in den kritischsten Lagen: er (der אַבִּיר) steht (wieder) auf, während er nicht glaubt an das Leben d. i. während er glaubt dem Tode erliegen zu müssen (הֶאֱמִין wie Ps. 27,13 vgl. Genesis S. 368., חַיִּין aramaisirend wie מִלִּין 4,2. 12,11., das Ganze ein verkürzter Umstandssatz für 'והוא לא וגו). Er (Gott) gibt ihm לָבֶטַח in Sicherheit näml. zu leben oder auch, da לבטח virtuelles Obj. und לְ das des Zustandes ist (vgl. לָרֹב 26,3), geradezu: ein sicheres geruhiges Dasein. So richtig Hahn, mit dem aber nicht weiter zu erkl. ist: und dass er sich stützen kann, was nur möglich wäre, wenn ein Inf. mit לְ vorausgegangen wäre. Also: und er wird gestützt oder auch: er kann sich stützen d. i. getrost s., indess ist dieser absol. Gebrauch des יִשָּׁעֵן nicht zu belegen; man vermisst in diesem Falle עַל־טוּבוֹ oder dergl. etwas (8,15). Gott erhält ihn aufrecht und richtet ihn immer wieder auf: seine Augen (עֵינָיו = עֵינֵיהוּ) sind (ruhen) auf dieser Menschen Wegen, sie stehen wie unter seiner besonderen Obhut oder wie es 10,3 hiess: er lässt Licht von oben auf der Frevler Treiben fallen. „Sie sind hoch gestiegen und befinden sich auf der Höhe (des Glückes) — ein wenig, so sind sie nicht mehr.“ So ist 24ᵃ zu erklären; die Accentuation רוֹמּוּ *Mahpach*, מְעַט *Asla legarmeh* (wonach zu übers. wäre: sie stehen hoch eine kurze Zeit) ist irrig. Das V. רום bed. nicht blos erhaben s., sondern auch emporkommen, sich erheben z. B. Spr. 11,11 und sich erhaben zeigen, hier *extulerunt se in altum* oder *exaltati sunt;* nach der Schreibung רוֹמּוּ ist רום wie ein mittelvocaliges *Verbum med. O* behandelt und das Dagesch ist sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. §. 83ᵇ), während רֹמּוּ (wie רֹבּוּ Gen. 49,23) die Form eines *Verbi* ע״ע *med. O*, also רָמַם (Ges. §. 67 Anm. 1), vorauszusetzen scheint. מְעַט mit folg. וְ des Nachsatzes bildet einen Satz für sich, wie öfter עוֹד מְעַט וְ (noch eine kleine Weile, da . .) wie z. B. in ganz gleichem Zus. Ps. 37,10., hier aber nicht das plötzliche Strafgeschick der Gottlosen, sondern ihr leichtes Sterben ohne Todeskampf (εὐθανασία) ausdrückend: ein wenig, so ist er hin (wieder Uebergang aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing.). Sie sind näml., wie 24ᵇ weiter beschreibt, mit Einem Male (was in dem *perf.* liegt) geduckt, werden gleich allen andern Menschen eingerafft; הָמְּכוּ ist aramaisirende, dem *Ho.* des starken V. genäherte *Hofal*-Form für הוּמְכוּ (Ges. §. 67 Anm. 8) von מָכַךְ sich ducken (Ps. 106, 43), sich senken (Koh. 10,18), vgl. مكّ schwinden machen, annulliren, und יִקָּמְצוּן (wofür mit Olsh. יִקָּבְצוּן nach Ez. 29,5 zu lesen unnöthig) bed. gemäss der Grundbed. von קמץ *comprehendere, constringere, contrahere* (verw. קבץ, קמץ, קמט vgl. oben S. 264): sie werden zusammen- oder ein-

gerafft d. i. dem Leben entzogen, wie arab. قبضه الله (קפצו אלהים) und passiv قُبِضَ s. v. a. er ist gestorben. Eine Bez. auf das *componere artus* Gen. 49, 33 liegt in der RA nicht, eher liegt ihr das Bild des Einheimsens (Einscheuerns) unter, das Wort besagt aber nur Packung und Einziehung. So schliesst sich nun auch naturgemäss (vgl. קֹמֶץ قُبْضَة *manipulus*) das folg. Bild an, und gleich der Aehre Spitze d. h. der körnerhaltigen Spitze des Getraidehalms werden sie abgeschnitten (wobei man sich zu erinnern hat, dass die Aehren höher oben als bei uns abgesichelt und die stehen gebliebenen Halme zur Düngung des Ackers verbrannt zu werden pflegten, s. Ges. *thes.* u. קשׁ [1]). Ueber יִמָּלוּ (*fut. Ni.* = יִמָּלְלוּ) s. zu 14, 2. 18, 16.; die Bed. *praeciduntur* ist hier, wie schon dort bemerkt, passender als *marcescunt* (bei welcher Bed. 5, 26 zu vergleichen und die Form als *fut. Kal* anzusehen wäre). Der erfahrungsmässigen Wahrheit des Gesagten gewiss ruft Iob schliesslich den Freunden zu: wenn es nicht so sich verhalten soll (s. über אִפוֹ = אֵפוֹא im Bedingungssatze 9, 24), wer kann mich (das Gegentheil beweisend) lügenstrafen und zunichtemachen (לְאַל = לְאַיִן Ew. §. 321ᵇ) meine Aussage? לְאַל ist s. v. a. לְאַיִן (Ew. §. 321ᵇ), viell. indem אַל als urspr. Infin. von אָלַל (vgl. אֱלִיל) im Sinne von Nichtsein (العَدَم) gedacht ist.

Aus der Rede des Eliphas müssen am tiefsten in Iobs Seele die verwegenen Anklagen haften, in welchen die Lieblosigkeit der Freunde gipfelt. Aber Iob erwiedert nicht Gleiches mit Gleichem, er behauptet auch in dieser Rede den Freunden gegenüber die einmal gewonnene leidenschaftslose Ruhe. Obwohl die Verunglimpfung seiner Person in der Rede des Eliphas die äusserste Spitze erreicht hat, so enthält seine Antwort doch nicht ein einziges persönlich herbes Wort. Er redet sie überhaupt nicht an, nicht als ob er ihnen nicht die Ehre anthun wollte, sondern weil er über ihr ungerechtes und verkehrtes Verhalten nichts zu sagen hat, was er nicht schon gesagt hätte, und weil ihm alle Hoffnung auf Wirksamkeit seiner Vorwürfe, auf Mitleid mit seinem Flehen um Schonung, auf Verständniss und Verständigung entschwunden ist.

In dem 1. Theile der Rede (c. 23) beschäftigt er sich mit dem Räthsel seines eignen Leidensgeschickes und im 2. Theile der Rede (c. 24) mit der Kehrseite dieses Räthsels, dem Glücke und der Straflosigkeit der Frevler. Wie soll er sich gegen Eliphas rechtfertigen, da sein Klagen über sein Leiden als ein nicht verschuldetes den Freunden fort und fort als trotziger Eigensinn (מְרִי) gilt, also ihn immer tiefer in den Verdacht hinein

1) Auch ein anderes Bild bietet sich dabei dar. Es ist näml. gewöhnlich, dass die Araber (Beduinen) zur Erntezeit meistens des Nachts über die anstehenden Feldfrüchte (nam. Gerste, weil ihnen deren Körner den Sommer und Herbst über als Pferdefutter unentbehrlich sind) einer Ortschaft herfallen und nicht selten Hunderte von Kameelen auf einmal beladen. Da sie keine Sicheln haben, so schneiden sie die obere Hälfte der Halme mit der ʿakfe (einem der römischen *sica* ähnlichen Messer) und mit Säbeln ab, weshalb dieser Diebstahl *kard* קֶרֶץ Absäbelung und das Abgeschnittene sowohl als die stehengebliebenen ungleichen Stoppeln *karîd* genannt wird. *Wetzst.*

bringt den er beseitigen will? Sein Selbstzeugniss ist erfolglos, denn es erscheint den Freunden um so selbstbetrügerischer, heuchlerischer, frevelhafter, je entschiedener es ist, also kann allein Gottes Urtheil zwischen ihm und seinen Verklägern entscheiden. Aber wie die Freunde in Worten, so ist ja Gott selbst sein Verkläger in der That, sein Leiden ist eine faktische Anklage Gottes gegen ihn. Ehe also das Urtheil Gottes zur Vertheidigung seiner Unschuld gegen die Freunde werden kann, muss er dem Urheber seines Leidens gegenüber erst selber seine Unschuld vertheidigt und bewiesen haben. Darum drängt die Anklage der Freunde, welche in der Rede des Eliphas direkter und schneidender als je zuvor geworden ist, in Iob aufs neue mit aller Macht den Wunsch hervor, vor Gott seine Sache führen zu können. Er ist invoraus seines Sieges gewiss, denn sein Selbstbewusstsein trügt ihn nicht und Gott, obschon er Partei und Richter zugleich ist, hat über sich die unwiderstehliche Macht der Wahrheit. Hierin zeigt sich wieder der Zwiespalt in Iobs Gottesanschauung, dessen Aufhebung in eine höhere Einheit das Entwickelungsziel des Drama's ist. Den Gott, der ihn, den Schuldlosen, gegenwärtig mit Leiden verfolgt, vermag er sich nicht als den Gerechten zu denken, dagegen ist ihm die Gerechtigkeit des Gottes unzweifelhaft gewiss, der ihn vor seinen Richterstuhl wird treten lassen: er wird auf ihn achten und ihn auf immer freisprechen. Jetzt erliegt Iob der Machtwillkür Gottes, aber dann wird er kraft der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes sich erheben. Sein Sehnen geht deshalb dahin, dass der Gott der ihn jetzt peinigt sich finden, sich herablassen möge, ihn zu hören: dies dünkt ihm der einzige Weg, Gott und mittelbar die Freunde von seiner Unschuld, und sich selbst von Gottes Gerechtigkeit zu überzeugen. Es liegt dieser Sehnsucht das Verlangen zu Grunde, der qualvollen Vorstellung, die er sich von Gott machen muss, los zu werden. Denn nicht die Finsterniss des Leidens, die ihn selbst umhüllt, macht Iob die höchste Pein, sondern die Finsterniss, in welche es Gott für ihn gehüllt hat, das Zornantlitz Gottes welches ihm zugekehrt ist. Ist nun aber schon das Sünde, dass er sich in Anfechtung über die Gerechtigkeit des Urhebers seiner Leiden befindet, so ist es noch grössere, dass er über den Richter, zu dessen Richterstuhl er sich drängt, in finstre Gedanken geräth. Er meint, Gott entziehe sich ihm geflissentlich, weil er seine Schuldlosigkeit wohl kenne, jetzt aber keinem andern Gedanken Raum geben wolle, als dem Einen, ihn das verhängte Leiden rein ausdulden zu lassen. Der Argwohn Iobs gegen Gott ist so grauenhaft als kindisch. Es ist das ein tief tragischer Zug. Man hat ihn ja nicht als Sarkasmus des Trotzes, vielmehr als einen der kindischen Gedanken zu fassen, in welche die an stillen Wahnsinn streifende Melancholie verfällt. Von der lichten Glaubenshöhe, auf welcher Iob 19, 25 ff. schwebt, ist er hier wieder in die schaurigste Tiefe der Anfechtung hinabgezogen, in der er wie ein Blinder nach Gott tastet und, weil er ihn nicht findet, meint dass er vor ihm fliehe, um nicht von ihm überwunden zu werden. Den Gott der Gegenwart hält Iob für seinen Feind, und der Gott der Zukunft, an dem sein Glaube hängt, der ihn rechtfertigen wird und muss, sobald er sich nur finden und blicken lässt, der lässt sich nicht finden! Wie seines

Leidens, so wird er also auch seiner Schmach nicht ledig — die Zukunft ist für ihn wieder doppelte Finsterniss.

So antwortet Iob nicht sowohl dem Eliphas als sich selber auf die schneidenden Vorwürfe, die jener wider ihn erhoben hat. Er vermag sie nicht zu beseitigen, denn sein Selbstzeugniss hilft ihm nicht und Gott, dessen Urtheil er herbeiwünscht, lässt ihn im Stiche. Aber das Räthsel seines Leidensgeschicks, welches hierdurch immer peinigender wird, wird noch räthselhafter durch die Kehrseite, welche näher zu betrachten er von Eliphas gezwungen wird, so schauerlich es ihm auch ist. Er, der Unschuldige, wird von dem zürnenden Gott zu Tode gemartert, während für die Gottlosen keine Strafzeiten, keine Rachetage kommen: habgierige Eroberer, unbarmherzige Herren bedrücken bis aufs Blut die Armen, die ihnen weichen mussten und ihnen dienen müssen, ohne dass dem Rechte gegen das Unrecht geholfen wird; lichtscheue Mörder, Diebe, Ehebrecher treiben ungestraft ihr Wesen und schnell und leicht, ohne dass die Strafe sie ereilt hat und noch ereilen kann, rafft sie die Unterwelt, wie Hitze das Schneewasser, hinweg, ja Gott erhält Gewalthaber lange selbst mitten in Todesgefahr und lässt sie erst nach langem, sorglosem und ehrenvollem Leben eines natürlichen Todes sterben, wie wenn eine reife Aehre abgeschnitten wird. Kühn, der Wahrheit seiner Aussagen gewiss tritt Iob vor die Freunde hin: wenns nicht so ist, wer wird mich lügenstrafen?! Was werden sie darauf antworten? Läugnen können sie auf die Länge das Räthsel nicht, denn die Erfahrung überschreit sie. Werden sie es ihm also lösen? Ja wenn sie den Schlüssel des Jenseits dazu hätten! Aber den haben weder sie noch Iob, und wir werden also sehen, wie das Räthsel ohne Wissen um das Jenseits zur Lösung durchgerungen oder doch, wenn dies unmöglich, wie die Zweifel, die es erregt, im Glauben werden niedergerungen werden.

Die dritte Rede Bildads c. XXV.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

Schema: 10.

2 **Herrschergewalt und Schrecken ist bei ihm,**
Er schaffet Frieden in seinen Höhen.
3 **Gibts eine Zahl für seine Schaaren**
Und wen überbietet nicht sein Licht!
4 **Wie könnte gerecht sein ein Sterblicher bei Gott**
Und wie rein sein ein Weibgeborner!
5 **Sieh selbst der Mond, er scheint nicht helle,**
Und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.
6 **Um wie viel weniger der Sterbliche, die Made,**
Und der Menschensohn, der Wurm!

Ultimum hocce classicum, bem. Schultens, *quod a parte triumvirorum sonuit, magis receptui canentis videtur, quam proelium renovantis.* Bildad wiederholt nur die zwei Gemeinplätze, dass vor Gott dem Allgerechten und Allesbedingenden, dem selbst im Himmel droben sich Alles dankbar fügt, unmöglich ein Mensch sein vermeintlich gebeugtes Recht durchsetzen und dass vor ihm, dem Allheiligen, dem selbst die leuchtenden Gestirne nicht

als schlechthin rein erscheinen, unmöglich ein Mensch als makellos rein und deshalb über alle Ahndung erhaben gelten könne. הַמְשֵׁל ist ein substantivirter *inf. abs.* wie הַשְׁקֵט; das sonst causative *Hi.* (herrschen machen) kann auch wie das *Kal* herrschen oder eig. ohne Verwischung der Hifilbed. Herrschaft üben (s. zu 31,18), המשל also das Herrscherwalten bed. עֹשֶׂה mit zu ergänzendem הוּא, welches nicht selten sowohl im participialen Hauptsatze (12,17 ff. Ps. 22,29. Jes. 26,3. 29,8. 40,19 vgl. Sach. 9,12., wo אני zu erg.) als im partic. Untersatze (Ps. 7,10. 55,20. Hab. 2,10) wegbleibt, ist Ausdruck des reinen Präsens, welches von dem so absolut (mit Einschluss des Personalpron.) gebrauchten Partic. wie einer eignen Tempusform vertreten wird (Ew. §. 168[c] 306[d]); Schlottmanns Bez. des עשה auf המשל ופחד hat die Analogie solcher attributiver Beschreibungen Gottes gegen sich. Umbr. und Hahn verbinden בִּמְרוֹמָיו mit dem Subj.: er in seinen Höhen d. i. von seinem Himmelsthron herab. Mit Recht aber fassen es die meisten Ausll. als Orts- und Objektsbez. der ausgesagten Handlung: er stiftet Frieden in seinen Höhen d. i. unter den ihn zunächst umgebenden himmlischen Wesen. Das könnte, nur die abstrakte Möglichkeit der Entzweiung voraussetzend, bed.: *facit majestate sua ut in summa pace et promptissima obedientia ipsi ministrent angeli ipsius in excelsis* (Schmid). Aber wenn gleich aus 4, 18. 15, 15. nichts weiter geschlossen werden konnte, als dass auch die Heiligen droben weder der Möglichkeit der Sünde noch der Nothwendigkeit einer über sie erhabenen richterlichen Autorität entrückt sind, so geht doch andererseits aus 3, 8. 9, 13 (vgl. 26, 12 f.) hervor, dass der Dichter, in dessen Vorstellung wie in der Schrift überh. Engel und Sterne in nächster Bez. stehen, von wirklichen und nicht blos vergangenen, sondern möglicherweise sich wiederholenden Vorgängen feindlichen Zwiespalts und titanischer Erhebung unter den himmlischen Mächten weiss, so dass also עשה שלום nicht blos von harmonisirender Versöhnung der an sich einander widerstreitenden Schöpfungsbestandtheile, sondern von wirklicher Wiederherstellung des selbstwillig gestörten Gleichgewichts durch schiedsrichterliches und strafrichterliches Eingreifen Gottes gemeint ist. An die Stelle der Benennung מְרוֹמָיו, welche an Jes. 24, 21 erinnert, wo eine solche friedestiftende Gerichtsthat Gottes an dem in der Völkerwelt verführerisch wirksamen Geisterheere der Himmelshöhe für die Endzeit verheissen wird, tritt in v. 3 גְּדוּדָיו, gleichen Sinnes mit dem sonst gebräuchlichen צְבָאָיו; die Sterne sind nach biblischer Vorstellung wie ein Heer zum Kampfe aufgestellt, aber nicht wie nach persischer Vorstellung als ein in Truppen des *Ahuramazdâ* und *Angramainyus* (Ahriman) gespaltenes, sondern unter der Leitung des Einen Gottes des Schöpfers (Jes. 40, 26 vgl. die antidualistische Aussage Jes. 45, 7) stehendes Heer von Kindern des Lichts in Waffen des Lichts. Gott der Eine ist der ehrfurchtgebietende, Einheit erhaltende Herrscher unter diesen zahllosen himmlischen Schaaren, und über wen erhebt sich nicht sein Licht? Umbr. erkl.: wen überwindet nicht dieses sein den Himmelsschaaren mitgetheiltes Licht (קוּם עַל in dem üblichen kriegerischen Sinne: sich gegen jem. erheben), was aber ein in diesem Zus. zweckloser Ged.; jedenfalls geht אורהו mit dem emphatischen Suff. *êhu* (wie 24, 23 עֵינֵיהוּ) unmittelbar

auf Gott: **s e i n** Licht im Untersch. von dem abgeleiteten Lichte der Himmelsschaaren. Dieser Unterschied kommt besser zu seinem Rechte wenn man erkl. (Merc. Hirz. Hahn Schlottm. u. A.): über wem geht (ginge) nicht auf sein Licht d. i. alle erhalten ihr Licht von dem seinigen und strahlen nur dieses wieder. Aber יָקוּם = יִזְרַח lässt sich nicht durch 11,17 rechtfertigen. Deshalb erkl. wir mit Ew. Hlgst.: wen überragt nicht sein Licht oder eig. über wen (d. i. welches dieser Lichtwesen) richtet es sich nicht empor, dieses unter sich zurücklassend und es an Lichtglanz überbietend (יָקוּם als Synon. von יָרוּם)? Wie also könnte gerecht sein ein Sterblicher bei Gott d. i. Ihm zur Seite oder gegenüber tretend, und wie makellos sein ein Weibgeborner! wie könnte er (was hiermit indirekt gesagt ist) sich mit Gott dem dermaassen Allerhabnen in Streit einlassen und Ihm entgegen eine fehllose und deshalb schlechthin straffreie sittliche Beschaffenheit geltend machen! In den Himmelshöhen respectirt man Gottes Entscheidung und der Mensch, der Ohnmächtige und Fleisch von Fleische Geborene (s. 14,1), sollte mit Gott rechten dürfen? Sieh עַד־יָרֵחַ (עַד wie gew. nach vorausgeg. Verneinung *adeo, ne . . quidem* z. B. Ex. 14,28., vgl. Nah. 1,10., wo J. H. Michaelis richtig: *adeo ut spinas perplexitate aequent,* und das ebenso gebrauchte אַל 5,5. Ew. 219[c]) sogar was den Mond anlangt, so (וְלֹא mit *Waw* des Nachsatzes Ges. §. 145,2., obschon sich auch die LA לֹא ohne ו findet) scheint er nicht helle, יַאֲהִיל = יָהֵל von אָהַל = הָלַל.[1] So übers. LXX Trg. Hier. Gecatilia, wogegen Saad.: da kehrt er nicht ein (لا يحل) oder eig. da zeltet er nicht, schlägt er seine Wohnung nicht auf. Aber zelten heisst אָהַל oder אהל wov. יַהֵל Jes. 13,20 = יַאְהֵל und, was entscheidender, bei diesem Sinne liesse sich יאהיל שָׁם erwarten. Deshalb fassen wir אהל als einmal in der Schriftsprache gewagte Form für הלל, wie einmal Jes. 28,28 אָדוּשׁ für דּוּשׁ vorkommt. Selbst der Mond ist vor Gott nur ein schwaches Lichtlein und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, es bleibt ein grosser Abstand zwischen ihm und seinen erhabensten herrlichsten Geschöpfen, um wie vielmehr zwischen ihm und dem Menschen, dem Wurme des Erdenstaubes!

Die Freunde, wie sich erwarten liess, können zur Lösung des Räthsels, warum die Gottlosen oft glücklich leben und sterben, nichts beitragen, und doch müssten sie diese Lösung geben können, wenn die Sprache, die sie gegen Iob führen, berechtigt wäre. Nur Bildad ergreift in obiger Rede noch einmal das Wort, Zophar schweigt. Aber Bildad berührt jenes Räthsel nicht mit einem Worte; dieses Ignoriren zeigt ebensosehr die Unfähigkeit der Freunde, es zu lösen, als die Zähigkeit, mit der sie an ihrem Dogma festhalten und die Bresche, die es bekommen hat, entweder nicht einsehen oder doch nicht eingestehen wollen, weil sie damit der Ehre Gottes zu nahe zu treten meinen. Man beachte übrigens, wie fein berechnet und zweckvoll im Organismus des Ganzen gerade diese kurze Rede Bildads die Opposition der Freunde beschliesst. Zweierlei muss sich an der letzten Rede der Freunde zeigen: **e r s t e n s** dass sie nichts Neues

1) Es ist bemerkenswerth, dass *hilâl* arab. den Neumond (vgl. Genesis S. 307) bed. und das Hifil *ahalla* wie das Kal *halla* vom Erscheinen und Scheinen des Neumondes gebraucht wird.

gegen Iob und nichts Rechtes zu Iobs Frommen vorzubringen wissen, dass alle ihre Waffen an Iob abprallen, dass sie wenn auch nicht nach ihrem Urtheil, doch in Wirklichkeit geschlagen sind. Das zeigt sich daran, dass Bildad auf die Fragen Iobs keine Antwort zu geben weiss, sondern nur an das Eine in Iobs Rede sich haltend, dass er getrost und kühn vor Gottes Richterstuhl treten zu können meint, dasjenige mit geringer Variation wiederholt, was bereits Eliphas zweimal über den unendlichen Abstand des Menschen und Gottes gesagt hat 4,17—21. 15,14—16. und von Iob selbst gar nicht geleugnet wird 9,2. 14,4. Zweitens aber darf uns der Dichter von den Freunden auch nicht mit gar zu grossem Widerwillen scheiden lassen; denn es sind doch Iobs Freunde und am Schlusse sehen wir sie der Weisung Gottes, Iob anzugehen dass er für sie bete und opfere, willig gehorchen. Deshalb lässt er Bildad zuletzt nicht jene ungerechten Beschuldigungen wiederholen, die in der Rede des Eliphas 22,5—11. auf die Spitze getrieben wurden. Nur die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit bringt Bildad noch einmal dem Iob in Erinnerung, ohne direkte Rüge, damit Iob sich selber die Mahnung zur Demuth daraus herleite, und dieser Mahnung bedarf Iob wirklich, denn seine Reden verstossen vielfach gegen die Demuth, welche auch bei dem berechtigtsten Bewusstsein gottgemässer Gesinnung und Handlungsweise dem seligen Gotte gegenüber die Pflicht des sündigen Menschen bleibt.

Die zweite Antwort Iobs c. XXVI.

Schema: 6. 6. 6. 6. 3.

[Da hob Iob an und sprach:]

2 **Wie beigestanden hast du der Ohnmacht,**
Aufgeholfen dem Arme der Unkraft!
3 **Wie hast du berathen die Unweisheit**
Und Gründlichkeit in Fülle bekundet!
4 **Wem hast du verkündet die Worte**
Und wessen Einhauch ging aus von dir?

Die Anrede geht an Bildad und die Ausrufe v. 2. 3 sind ironisch: wie so gar nichts enthält deine Rede was mir, dem vermeintlich Ohnmächtigen, zur Ueberwindung meines Leidens und meiner Anfechtung, mir, dem vermeintlich Unweisen, zur Einsicht in mein und der Menschen räthselvolle Geschicke verhelfen könnte! לְלֹא־כֹחַ ist nur dem Sinne nach s. v. a. לאשר לא (אין) כח לו und זְרוֹעַ לֹא־עֹז s. v. a. זרוע בלא־עז (לא עז לו); jenes ist abstr. *pro concreto*, dieses genitivische Verbindung: Arm der Nichtgewalt d. i. gewaltloser (Ges. §. 152, 1). Der Machtlose ist Iob selbst, nicht Gott (Merc. Schlottm.), wie schon die Wahl der Verba 2ᵇ 3ᵃ zeigt. Ueber תּוּשִׁיָּה, welches wir anderwärts Wesenhaftigkeit, Bestand, Förderndes übers. haben, sagten wir zu 5, 12., dass es aus יֵשׁ (s. Spr. 8, 21) gebildet ist, freilich nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung eines Verbums יָשַׁי (יָשָׁה) in der Bed. *subsistere* (vgl. كان und syr. קום[1]); es ist eine Hofalbildung (wie תּוּגָה) und bed., so zu sagen, die Bestandsamkeit

---

1) Vgl. auch Spiegel, Grammatik der Huzvâresch-Sprache S. 103.

subsistentia, substantia ὑπόστασις, so dass sich die Vergleichung von תּוּשִׁיָּה mit אשׁשׁ أُسّ (wov. אָשִׁישׁ arab. *asis, asâs* u.s.w. *fundamentum*) aufdrängt und die Verwandtschaft mit sanskr. *as* (*asmi* = εἰμί) dahingestellt bleiben kann. Die Gegenbem. von J. D. Michaelis *Supplem.* p. 1167: *non placent in linguis ejusmodi etyma metaphysica nimis a vulgari sensu remota; philosophi in scholis ejusmodi vocabula condunt, non plebs* erledigt sich dadurch, dass das ausser Spr. und Iob nur Jes. 28, 29. Mi. 6, 9 vorkommende תּוּשִׁיָּה ein Chokma-Wort ist: es bed. hier wie öfter *vera et realis sapientia* (J. H. Michaelis). Die Rede Bildads ist ein Armuthszeugniss, welches er sich selber ausstellt. Seine Worte — dies der Sinn von v. 4 — sind völlig unzutreffend, sintemal sie ausser aller Bez. zu den Kernpunkten der Rede Iobs stehen, und sie sind noch dazu nicht sein eigen, sondern eine fremde Eingebung, aber nicht Gottes, sondern des Eliphas, von welchem Bildad den Inhalt seiner kurzen Declamation erborgt hat. Da dies der Sinn von 4ᵇ, so könnte es scheinen, dass אֶת־מִי mit wessen Beistand (Arnh. Hahn) bed. will, aber da der Dichter auch 31, 37 vgl. Ez. 43, 10 הִגִּיד *seq. acc.* in der Bed. jemandem etwas darlegen, ihn über etwas belehren gebraucht, so ist zu erkl.: wem hast du verlautbart die Worte (LXX τίνι ἀνήγγειλας ῥήματα) d. i. wen damit meinend und treffen wollend? Iob setzt nun im Folgenden die von Bildad versuchte Schilderung des erhabenen Waltens Gottes fort, indem er dieses durch alle Gebiete der Schöpfung hindurch verfolgt und so durch die That beweist, dass es ihm weder an Erkenntniss noch an Furcht des allwaltenden Gottes fehlt.

5 **— Die Schatten werden in Wehen versetzt**
Tief unter den Wassern und ihren Bewohnern.
6 **Nackt ist Scheôl ihm gegenüber**
Und keine Decke hat der Höllenabgrund.
7 **Er spannte den Nordhimmel über der Leere,**
Hing die Erde auf über dem Nichts.

Bildad hat Gottes ehrfurchtgebietendes Walten in den Höhen des Himmels, seiner nächsten Umgebung, gepriesen — Iob fährt fort und rühmt, dass es sich bis in die Tiefen der Unterwelt erstrecke. Die Wirkung der Majestät des überhimmlischen Gottes reicht hinab bis in das Schattenreich, das Meer mit der Fülle seiner Bewohner bildet keine Scheidewand zwischen Gott und dem Schattenreich, die mark- und blutlosen Schemen oder Schattengestalten drunten fallen in Schreckenswindungen gleich den Schmerzenswindungen einer Gebärerin, so oft sich, wie etwa bei Seesturm und Erdbeben, diese Majestät ihnen zu fühlen gibt. Ueber das auch in phöniz. Inschriften vorkommende רְפָאִים s. Psychol. S. 409; das B. Iob trifft im Gebrauche dieser Benennung mit Ps. 88, 11

1) Gegen Michaelis' Ges. und Anderer (welche die Grundbed. *solatium, auxilium* annehmen) Vergleichung des arab. وأسى *solari* bem. Lagarde (Anmerkungen zur griech. Uebers. der Proverbien 1863 S. 57 f.) richtig, dass وأسى nur ein Metaplasmus der Vulgärsprache für آسى ist; ebensowenig aber führt وشى ausmalen (wov. توشية Ausschmückung) oder ושׁה als Metathese von שׁוה eben, schlicht s. (Hitzig zu Spr. 3, 21) zu einem passenden Sinne.

zus., der Sing. lautet nicht רְפָאִי (wov. רפאים als Volksname), sondern רָפָא (רָפָה), was sowohl den Riesen oder Recken (von רפה = رَفَعَ hoch s.) bed., als den Schlaffen (von רָפָה matt s. wie رَفَا besänftigen, beschwichtigen) d.i. den leiblos im Todeszustande Befindlichen (vgl. חֻלֵּיתָ Jes. 14,10 geschwächt d. i. in den Zustand eines *rafa* versetzt w.). Ob יְחוֹלָלוּ *Pil.* (Ges.) oder *Pul.* (Olsh.) sei, ist fraglich; das *Pul.* bed. zwar sonst unter Wehen hervorgebracht w. 15,7., kann aber ebensowohl in Wehen versetzt w. bed., es ist wegen des darin liegenden Hinweises auf eine höhere Causalität hier im Anf. der Rede passender als das *Pil.*, und das pausale *â*, welches sich sonst zwar häufig beim *Hithpa.* (*Hithpal.*) v. 14. 33,5., nie aber beim *Pi.* (*Pil.*) findet, beweist dass die Form als passivisch angesehen sein will. In 6ᵃ ist שְׁאוֹל anscheinend wie Jes. 14,9ᵇ als Fem. gebraucht; in der That aber steht das Adj. in der Grundform voraus, ohne dass dadurch an dem Genus von שאול etwas geändert wird. Mit שאול wechselt אֲבַדּוֹן wie Ps. 88,12 mit קֶבֶר. Wie Psalm 139,8 die Gegenwart Gottes in Scheôl bezeugt, so hier Iob (vgl. 38,17 und bes. Spr. 15,11) dass die Scheôl ihm gegenwärtig ist, dass er ein bis in die unterirdischen Tiefen des Todtenreichs hindurchdringendes Wissen besitzt, vor welchem Alles *γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα* (Hebr. 4,13) ist. Die folg. Partt. v. 7., an das vorausgegangene logische Hauptsubj. sich anlehnend, sind nach 25,2 zu beurtheilen; sie sind präsentisch gedacht und zwar von Gottes uranfänglicher Schöpferthat, aber der kraft seiner Schöpfermacht fortbestehenden gemeint. Nicht wenige neuere Ausll. verstehen unter צָפוֹן den nördlichen Theil der Erde, wo die höchsten Berge und Felsmassen emporsteigen (weshalb Jes. 14,13 ירכתי צפון parall. mit den Sternenhöhen genannt werden) und folglich die Erde am schwersten ist (Hirz. Ew. Hlgst. Welte Schlottm. u. A.). Aber 1) ist es nicht wahrsch., dass der Dichter erst den Norden des Erdkörpers und dann 7ᵇ den Erdkörper genannt haben sollte, erst den Theil und dann das Ganze; 2) wird נטה nie von der Erde, überall vom Himmel gesagt, von dessen Hinspannung es das stereotype Wort ist (נֹטֶה 9,8. Jes. 40,22. 44,24. 51,13. Sach. 12,1. Ps. 104,2., נוטיהם Jes. 42,5., נטה Jer. 10,12. 51,15., ידי נטו Jes. 45,12); 3) erwartet man neben Nennung der Erde die des Himmels, und so wird denn צפון mit Rosenm. Ges. Umbr. Vaih. Hahn Olsh. von dem Nordhimmel zu verstehen sein, welcher deswegen vorzugsweise genannt wird, weil dort der durch den Polarstern bezeichnete Polpunkt des Himmelsgewölbes, dort das von sieben hellen Sternen gebildete Sternbild des grossen Bären (עָשׁ 9,9), dort (im Rücken des Stiers, eines der nördlichen Sternbilder der Ekliptik) die Gruppe des Pleiaden-Siebengestirns (כִּימָה ebend.), dort auch unterhalb des Stiers und der Zwillinge der Orion (כְּסִיל ebend.). Ueber Abstammung,

1) Der Name צפון bez. den nördlichen Himmel, wie er bei Tage erscheint, von Seiten seiner Bedeckung d. i. Bewölkung im Gegens. zu dem lichtreicheren und regenärmeren Süden, vgl. altpers. *apâkhtara* wenn dieser Name des Nordens wirklich die „sternenlose" Gegend bez., griech. *ζόφος* der Nordwesten von √ *skap σκεπᾶν, σκεπανός* (Curtius, Griech. Etymologie 2, 274), *aquilo* der Nordwind als der schwarzes Gewölk herbeibringende.

Begriff und Synonyme von תהו s. Genesis S. 93; es bed. hier (wo sich arab. *tehîj-un* leer und *tîh* Wüste vergleichen lässt) nichts Anderes als das unermessliche Vacuum des Weltraums, parall. בְּלִימָה Nicht was = Nichts (vgl. neuarab. *lâš* oder auch *mâš*, zusammengesetzt aus لا oder ما und dem apocopirten شيء Sache z. B. *bilâš* um nichts, *raǵul mâš* nichtsnutzige Menschen). Der vom arktischen Pol aus über der Erde sich wölbende Himmel und die Erde selbst schweben frei ohne Stütze im Weltraum. Was anderwärts z. B. 9, 6 von Säulen und Grundfesten der Erde gesagt wird, ist von dem inneren Halt des von den Bergen mit ihren in das Erdinnere reichenden Wurzeln gleichsam zusammengeklammerten Erdkörpers gemeint, denn die Vorstellung, dass die Erde auf dem Postamente der Berge ruhe, wäre ja, wie Löwenth. richtig bem., eine widersinnige Verkehrtheit. Anderseits darf man aus Iobs Aussage auch nicht die dem Alterthume noch unbekannten Gesetze der Mechanik des Himmels, insbes. das Attractions- oder Gravitationsgesetz, herauslesen wollen. Imposant aber ist und bleibt die in v. 7 ausgesprochene Naturerkenntniss der israel. Chokma. Auf Grund solcher und ähnlicher Stellen des B. Iob sagt Keppler von den noch ungelösten Aufgaben der Astronomie: *Haec et cetera hujusmodi latent in Pandectis aevi sequentis, non antea discenda, quam librum hunc Deus arbiter seculorum recluserit mortalibus.* Von dem Sternenhimmel und der Erde wendet sich Iob zu den himmlischen und unterhimmlischen Wassern.

8 Der einschnürt Gewässer in seine Wolken,
Ohne dass berstet das Gewölk unter ihrer Last.
9 Der umwölbet den Anblick des Thrones,
Weithin darüber breitend sein Gewölk.
10 Der Grenzen abgezirkt der Wasserfläche
Bis zur Grenzscheide des Lichts neben Finsterniss.

Das Gewölk besteht aus zusammengeballten Wassermassen, welche, wenn sie sich auf einmal entlüden, den Erdboden ersäufen würden, aber Gottes Allmacht hält die Wasser in den Wolkenschläuchen zusammen (צֹרֵר nach bekanntem Gesetze *Milel*, obgleich es sich in Codd. auch als *Milra* betont findet, aber gegen die Masora), so dass diese unter der Last der Wasser (תַּחְתָּם) nicht zerplatzen, womit nichts Anderes und nichts Geringeres gesagt ist, als dass die physikalischen und meteorologischen Gesetze des Regens Gottes Setzung sind. In v. 9 wird der allmählig sich abregnende dicht und schwarz bewölkte Himmel der sich einstellenden Regenzeit beschrieben. אָחַז bed. fassen, architektonisch: mittelst Bälkung zusammenfassen oder zusammenklammern (s. Thenius zu 1 K. 6, 10 vgl. 2 Chr. 9, 18 מָאֳחָזִים *coagmentata*), dann auch wie gewöhnlich im Chald. und Syr., (mittelst Querbalkens) verschliessen (Neh. 7, 3), hier von Versperrung mittelst Umwölkung: Er sperrt oder schliesst פְּנֵי־כִסֵּה die der Erde zugekehrte Vorderseite des Gottesthrons, so dass dieser von Wetterwolken wie von einer סֻכָּה 36, 29. Ps. 18, 12 verdeckt ist. Der Gottesthron, welcher hier wie 1 K. 10, 19 כִּסֵּה statt כִּסֵּא geschrieben ist (vgl. arab. *cursî* vom Throne Gottes des Richters im Untersch. von العرش dem Throne

Gottes des Ueberweltlichen[1]) ist zwar auch übrigens unsichtbar, aber die wolkenlose Himmelsbläue ist doch wie sein der Erde zugeworfener Abglanz (Ex. 24, 10). Diese seine erdwärts gerichtete Ausstrahlung verhüllt Gott פַּרְשֵׁז עָלָיו עֲנָנוֹ indem er darüber hinbreitet das von ihm heraufgeführte Gewölk. Gewöhnlich sieht man פַּרְשֵׁז als Chaldaismus für פִּרְשֵׂז an (Ges. §. 56. Olsh. §. 276), aber ohne gleichartigen Beleg für diese Vocalisation der 3 *pr. Pi.* (*Pil.*), obwohl auch רַעֲנָן und שַׁאֲנָן 15, 32. 3, 18 das *i* des *Pil.* aufgegeben haben, aber unter dem Einflusse der folg. Kehlhauche, und obwohl übrigens *i* vor ר zuweilen in *a* übergeht z. B. וַיִּבְרָא; sicherer hält man die Form פַּרְשֵׁז für *inf. absol.* (Ew. §. 141[c]): *expandendo.* Ges. u. A. halten dieses פרשז für eine Mischform aus פרש und פרז, aber das V. פרש (mit *Schin*) hat die Bed. ausbreiten gar nicht, die dabei vorausgesetzt ist, es bed. trennen (auch Ez. 34, 12., s. Hitzig zu d. St.), wogegen פרשׂ allerdings ausbreiten bed. (36, 29. 30), weshalb von Bär und in Uebereinstimmung mit ihm von Luzzatto (s. Bärs *Leket zebi* p. 244) die von einigen Codd. gebotene LA פַּרְשֵׂז (mit *Sin*) vorgezogen wird, die überall da unterzuliegen scheint wo פרשז עליו durch עליו (פָּרַשׂ) פרשׂ er breitet drüber hin erklärt wird (z. B. bei AE Kimchi Ralbag). Aber der Talmud b. *Sabbath* 88[b] (פירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו der Allmächtige schied Etwas des Glanzes seiner Schechina und seiner Wolke aus und legte es auf ihn, näml. Mose, wie dort die Stelle haggadisch verwendet wird) geht von der LA פַּרְשֵׁז (mit *Schin*) aus, an welcher wegen der Unnatürlichkeit der Lautverbindung שׁז festzuhalten ist; nur hat man das Wort nicht als Mischbildung anzusehen (obwohl wir an sich die Möglichkeit solcher nicht läugnen, s. oben S. 250), sondern als Steigerungsform von פרשׂ, mittelst Prosthese und arabischer Umlautung des *Sin* in *Schin* gebildet, wie فرشح, فرشط, فرشل, welche, von فرش = פָּרַשׂ (פֵּרַשׂ) ausbreiten gebildet, (die Beine) auseinanderspreizen bed. Von den Wassern droben geht v. 10 zu den Wassern unten über. תַּכְלִית bed. wie 11, 7. 28, 3. Neh. 3, 21 das Aeusserste, die äusserste Grenze und תַּכְלִית אוֹר gehört genitivisch zus., wie das *Tarcha* bei Ersterem richtig angibt, wogegen אור mit *Munach*, dem Stellvertreter des *Rebia mugrasch* in diesem Falle (nach Psalter 2, 503 §. 2), versehn ist. Gott hat abgezirkelt (חָג LXX ἐγύρωσεν) ein Gesetz d. h. hier dem Sinne nach: eine festgesetzte Grenze (vgl. Spr. 8, 29 mit Ps. 104, 9) über der Fläche der Wasser (d. i. über dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend) bis zum Alleräussersten des Lichts bei der Finsterniss d. i. wo dieses sich mit der Finsterniss berührt. Die meisten Ausll. (Rosenm. Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) fassen עד־תכלית adverbiell: aufs genaueste und ziehen חָג zu אור als zweitem Obj. herüber, was sprachgebrauchswidrig, misslich und unnöthig. Richtig schon Pareau:

---

1) Nach jüngerer aristotelisch beeinflusster Erkl. ist العرش die äusserste Sphäre, welche in Bewegung setzend Gott als πρῶτον κινοῦν den übrigen rotirenden Sphären Licht, Wärme, Leben und Bewegung mittheilte, denn die *causae mediae* kommen von Gott dem Urheber des Seins (*muhejji*) aus dem obersten Himmel stufengängig in die sublunarische Welt hernieder.

ad lucis usque tenebrarumque confinia, עִם im örtlichen Sinne, nicht *aeque ac*, obwohl es auch dies bed. könnte wie z. B. Koh. 2,16. Der Sinn ist, dass Gott den Gewässern eine feste Schranke gesetzt hat, bis dahin wo sie das Festland des äussersten Horizontes bespülen und die Grenzlinie des Licht- und Finsternissbereiches ist, wobei, wie schon Bouillier mit Verweisung auf Virgils *Georg.* 1,240 ss. erörtert hat, die alterthümliche Vorstellung zu Grunde liegt, dass die Erde vom Ocean umströmt ist, jenseit dessen die Region der Finsterniss anhebt.

> 11 **Des Himmels Säulen gerathen in Schwanken**
> **Und entsetzen sich ob seines Dräuens.**
> 12 **Durch seine Kraft schreckt er das Meer auf**
> **Und durch seinen Verstand zerschellt er Rahab.**
> 13 **Durch seinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel,**
> **Durchbohrt hat seine Hand den flüchtigen Drachen.**

„Säulen des Himmels" heissen poetisch die himmelanragenden Berge, welche das Himmelsgewölbe zu tragen scheinen. יְרוֹפָפוּ ist *Pulal* wie יְחוֹלָלוּ v. 5; dem V. רוּף ist die Bed. heftiger beschleunigter Hin- und Herbewegung gesichert durch das targ. אִתְרוֹפֵף = הִתְפַּלֵּץ 9,6 und das talm. רִפְרֵף von schwappender Milch, blinkenden Augen (vgl. הֶרֶף עַיִן Augenblick und رفّ *fut. i. o. nictare*), schlagenden Flügeln (vgl. رفّ und رفرف, *movere, motitare alas*), scrupulirendem Denken. גְּעָרָה ist der die Mächte der Naturwelt entbindende oder bindende göttliche Allmachtruf; das Staunen der Himmelsatlante ist nach der Wurzelbed. von תָּמַהּ (verw. שָׁמַם) als Erstarrung zu denken, welche widerstandslos dem göttlichen Impulse nachgibt. Dass רָגַע 12ᵃ transitiv verstanden sein will, nicht intr. wie 7,5., beweisen die Lehnstellen Jes. 51,15. Jer. 31,35., woraus zugleich ersichtlich, dass sich רגע hier nicht mit LXX *κατέπαυσεν* übers. lässt: das V. vereinigt in sich die entgegengesetzten Bedd. sowohl des Aufschreckens d. i. des Eingehens in einen aufgeregten Zustand als des Zusammenschreckens, von der sich die Bedd. der Beruhigung (*Ni. Hi.*) und des Abstehns oder Rückgangs (رجع) abzweigen; die Conj. גָּעַר nach Syr. (der *goʿar beʾjamo* übers.) ist überflüssig. Ueber רַהַב, welches auch hier von LXX *τὸ κῆτος* übers. wird, war schon zu 9,13 die Rede. Es ist nicht vom Ungestüm des Meeres gemeint, wozu מָחַץ nicht passt, sondern von einem Seeungethüm, welches gleich dem Krokodil und dem Drachen zum Emblem Pharao's und seiner Macht geworden ist, wie Jes. 51,9 f. diese Grundstelle verwandt hat; der Dichter des B. Iob enthält sich absichtlich solcher Beziehungen auf die Geschichte Israels. Ohne Zweifel bez. רהב ein dämonisches Ungeheuer, wie bei den Persern von den Dämonen, welche am Weltende vertilgt werden, einer *akomano* der böse Sinn, ein anderer *taromaiti* der Uebermuth heisst. Diese Ansicht wird bestätigt durch v. 13., wo man sich auch nicht durch Jes. 51,9 bestimmen lassen darf, נָחָשׁ בָּרִחַ wie dort תַּנִּין von Aegypten zu verstehen. Aber für die richtige Fassung des חֹלְלָה ist diese Lehnstelle ein wichtiger Fingerzeig. Vor allem steht fest, dass שִׁפְרָה nicht *perf. Pi.* = שִׁפְּרָה ist, schon deshalb nicht weil das dem *Pi.* charakteristische Dagesch aus keiner der sechs *mutae* ausfallen kann; die Uebers. des Hier.

spiritus ejus ornavit coelos und alle ähnlichen sind also falsch. Aber möglich ist es, zu übers.: „durch seinen Geist (Schöpfergeist) sind die Himmel Schönheit, gebildet hat seine Hand den flüchtigen Drachen.“ So, in der Bed. hervorbringen (wie Spr. 25,23. 8,24 f.), wird חללה gefasst von Rosenm. Arnh. Vaih. Welte Renan u. A., von denen aber Vaih. u. Renan 13ª nicht von der Schöpfung des Himmels, sondern von dessen Erheiterung oder Aufklärung verstehen. Bei dieser Auffassung fallen 13ª und 13ᵇ zusammenhangslos auseinander, überhaupt aber begünstigt der Gedankengang der Schilderung die Bez. des ganzen oder halben v. 13 auf die Schöpfung nicht. Deshalb wird חללה nicht als *Pil.* von חול (חיל), sondern nach Jes. 57, 9 als *Po.* von חלל zu nehmen sein, wonach sich zugleich der Sinn von 13ª entscheidet, indem beide Verszeilen in den engsten Zus. treten. נָחָשׁ בָּרִחַ (בָּרִיחַ) ist nämlich das Sternbild des Drachen[1], eines der ausgedehntesten Sternbilder, welches sich zwischen dem grossen und dem kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis herumwindet: *maximus hic* — sagt Virgil *Georg.* 1, 244 — *plexu sinuoso elabitur anguis Circum perque duas in morem fluminis Arctos.* Noch anschaulicher beschreibt es Aratus bei Cicero *de nat. Deorum* II, 42 sowohl im Allg. als in Ansehung der vielen Sterne verschiedener Grösse, welche seinen Körper vom Kopf bis zum Schwanz herab bilden. Bei den Arabern heisst es *el-ḥajje* die Schlange z. B. bei Firuzabâdi: „die *ḥajje* ist ein Sternbild zwischen dem kleinen Bär (*farḳadân* die beiden Kälber) und dem grossen Bären (*benât en-nâsch* die Töchter der Bahre),“ oder *et-tanin* der Drache z. B. bei einem von Hyde zu Ulugh Beighs Sterntafeln p. 18 angeführten Schriftsteller: „der *tanin* liegt in Gestalt einer langen Schlange von vielen Krümmungen und Windungen um den Nordpol herum“. So weit finden sich die Zeugnisse der Alten schon bei Rosenm. Der hebr. Name ist תְּלִי (der Köcher, wohl zu untersch. von טְלִי und דְּלִי, den Zodiakal-Sternbildern des Widders und Wassermanns[2]. Fraglich ist, wie בָּרִחַ zu verstehen sei. Die LXX übers. an u. St. *δράκοντα ἀποςάτην*, gewiss falsch, da בריח neben נחש die Präsumtion für sich hat, ein auf Bewegung oder Gestalt der Schlange gehendes Eigenschaftswort zu sein. Richtiger deshalb Jes. 27, 1 *ὄφιν φεύγοντα*, wo der Syr. חֶוְיָא חַרְמָנָא die grimmige Schlange, was ohne allen sprachlichen Anhalt; an u. St. hat auch der Syr. חֶוְיָא דַעְרַק die fliehende Schlange, aber diese Uebers. thut der mehr zuständlichen Bed. des Adj. kein Genüge. Aquila bei Jes. übers. *ὄφιν μόχλον*, wie Hier. ebend. *serpentem vectem* (wogegen an u. St. *coluber tortuosus*), als ob es בְּרִיחַ hiesse; besser Symm., ohne Zweifel wesentlich gleichen Sinnes, *ὄφιν συγκλείοντα* die verriegelnde Schlange, was mit der traditionellen jüd. Deutung des Namens übereinstimmt, denn der Drache, heisst es bei AE und Kimchi (im Lex.) nach dem Vorgange des babylonischen astronomisch gebildeten Lehrers Mar-Samuel (gest. 257), der von sich sagte, dass ihm die Himmelsbahnen so genau be-

---

1) Ralbág versteht es ohne allen Grund von der Milchstrasse (מעגול החלבי) welche nach Rapoport, Vorr. zu Slonimski's *Toledoth ha-schamajim* (1838), schon der Talmud *b. Berachoth* 58ᵇ u. d. N. נהר דנור kennt.

2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 220 f.

kannt seien wie die Plätze Nehardea's,[1] wird נחש עקלתון genannt, weil er wie gewunden ist, und בריח, weil er einen Riegel bildet (מבריח) von einem Himmelsende zum andern, oder, wie Sabbatai Donolo (um 940), der altitalienische Astronom[2], es ausdrückt: „Als Gott die zwei Lichter (Sonne und Mond) und die fünf Sterne (Planeten) und die zwölf מזלות (Sternbilder des Thierkreises) schuf, da schuf er auch den תלי (Drachen), um diese Himmelskörper wie mittelst eines Weberbaums (מנור אורגים) zu verbinden und liess ihn am Firmamente von einem Ende zum andern sich erstrekken wie einen Riegel (כבריח), wie eine mit Kopf und Schwanz versehene gewundene Schlange.“ Bei dieser Erkl. wird בָּרִיחַ entw. geradezu für בְּרִיחַ *vectis* genommen, in welcher Bed. es aber sonst nicht vorkommt, oder man gibt dem mit festem *Kamefs* versehenen בָּרִיחַ (= *barriah*) die Bed. *transversus* (*transversarius*), die es haben könnte, denn ברח برح bed. eig. durchgehen, querüber gehen, wov. die Bedd. schrägdurch verbinden und entweichen nur Besonderungen sind. Jedoch hat בָּרִיחַ im vorliegenden Sprachgebrauch überall die Bed. *fugitivus* und bei dieser werden wir auch bleiben: der Himmelsdrache heisst so als in flüchtiger sich fortschnellender Haltung befindlich. Aber in welchem Sinne wird von Gott gesagt, dass er ihn durchbohrt oder erlegt? Bei Jes. 51, 9., wo der תנין Emblem Aegyptens (Pharao's), und 27, 1., wo נחש בריח Emblem Assurs des Tigrisreiches ist, liegt der Sinn der Erlegung durch das Schwert Jehova's auf der Hand. An u. St. ist nach 3, 8 zu erkl., wo לִוְיָתָן nur ein anderer Name für נחש בריח ist (vgl. Jes. 27, 1). Der Himmelsdrache ist es, welcher die Sonnenfinsternisse hervorbringt, indem er sich um die Sonne herumwindet, und dem Gott immer von neuem eine entmächtigende tiefe Wunde beibringen muss, wenn die Sonne wieder frei werden soll. Dass Gott es ist, welcher durch seinen Geisthauch, dessen elementarische Erscheinung der Windhauch ist, den Himmel entwölkt, so dass dessen Azur wieder sichtbar wird, und dass er es ist, welcher die Verdunkelung der Sonne aufhebt, so dass die Erde sich wieder der ganzen Lichtfülle des grossen Lichtes erfreuen kann — diese zwei Betrachtungen der Allmachtsbethätigung Gottes in der Naturwelt drückt der Dichter so aus, dass er die zweite in das mythologische Gewand der Volksvorstellung kleidet. In dem nun folg. Schlusswort schliesst Iob seine exemplificirende Schilderung ab: sie muss ja ohnehin unendlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.

14 Sieh das sind die Säume seiner Wege
Und wie nur etwas Lispeln vernehmen wir davon!
Den Donner aber seiner Allgewalt — wer fasst den?

Es sind dies (אֵלֶּה zurückweisend wie 18, 21) nur קְצוֹת die äussersten Endpunkte oder Umrisse der Wege Gottes, die Iob geschildert hat; der ganze Donner seiner Machtfülle, der durch die Schöpfung hindurchgeht, übersteigt menschliche Fassungskraft — es ist nur שֵׁמֶץ דָּבָר was uns Men-

---

1) s. Grätz, Gesch. der Juden 4, 324. Zu Jes. 27, 1 deutet Kimchi das מבריח anders: er scheucht (drängt fort).

2) s. die Auszüge aus dessen ספר המזלות in Joseph Kara's Comm. zu Iob, mitgetheilt von S. D. Luzzatto in *Kerem Chemed* Jahrg. 7 S. 57 ff.

schen davon vernehmbar wird. שֵׁמֶץ (שֶׁמֶץ) wird von Symm. hier ψιθύρισμα, 4, 12 ψιθυρισμός übers.; das arab. شَمِصَ (hastig sprechen, murmeln) bestätigt diesen Wortsinn; die Uebers. des Hier. *vix parvam stillam sermonis ejus* (vgl. 4, 12 *venas* tropisch für Theile) ist zwiefach irrig: die Fassung des שמץ hat den Gegens. von רַעַם gegen sich, und דָּבָר ist hier nicht anders zu verstehen als in עֶרְוַת דָּבָר Dt. 23, 15. 24, 1.: Scham von etwas = etwas Schamerregendes, Gelispel von Etwas = etwas (einiges) Gelispel. Der Begriff „etwas“, welchen die Alten in שמץ hineinlegen, liegt also in דבר. מה ist exclamativ in ähnlicher Weise wie Ps. 89, 48: wie so gar nur einiges Gelispel hören wir (נִשְׁמַע, nicht נִשְׁמָע) davon (בוֹ partitiv wie z. B. Jes. 10, 22) d. h. wie wenig, nur wie das Gemurmel eines nicht laut und deutlich zu uns gelangenden Worts, ist uns davon vernehmbar!

So wie der Dichter in der Rede des Bildad die Opposition der Freunde als fernerhin rathlos und deshalb überwunden verhallen und verstummen lässt, so zeigt er uns in der dreitheiligen Schlussrede Iobs c. 26. 27—28. 29—31., wie Iob den Freunden gegenüber in jeder Beziehung als Sieger den Kampfplatz behauptet. Die Freunde haben weder den Knoten des Leidensgeschickes Iobs noch der allgemeinen Vertheilung von Glück und Unglück zu lösen vermocht. Den Knoten des Leidensgeschicks Iobs haben sie statt ihn zu lösen zerhauen, indem sie zu Iobs schwerem Leiden schwere Verschuldung als Erklärungsgrund desselben hinzudichteten, und den Knoten der Widersprüche des Menschenlebens überhaupt zu der göttlichen Gerechtigkeit haben sie ignorirt, um ihr Dogma, dass Leiden überall Sünde zur nothwendigen Voraussetzung und Sünde überall Leiden zur nothwendigen Folge habe, nicht aufgeben zu müssen. Auch Iob vermag nun zwar weder das eine noch das andere Räthsel zu lösen, aber während das Verhalten der Freunde zu diesen Räthseln unwahr ist, gibt er der Wahrheit die Ehre und fasst das Räthselhafte scharf ins Auge. Sodann beweist er zeugnissweise und thatsächlich, dass man das Räthsel anerkennen könne, ohne deshalb die Furcht Gottes aufgeben zu müssen. Iob hält fest an der objektiven Wirklichkeit und an dem Zeugnisse seines Bewusstseins, in der Furcht Gottes setzt er sich über Antinomien hinweg, welche menschlicher Vernunft unlösbar und ärgerlich sind, sein Glaube triumphirt über den Rationalismus der Freunde, der ohne Wahrheit, ohne Gerechtigkeit, ohne Liebe ist.

Zunächst antwortet Iob c. 26 dem Bildad. Er bezeichnet seine dürftige Entgegnung als das was sie ist: als nutzlos und ungehörig in Ansehung der obschwebenden Fragen: sie dient ihm nicht, sie trifft ihn nicht, sie ist noch dazu eine erborgte Waffe. Denn Gottes erhabene ehrfurchtgebietende Majestät kennt auch er und weiss auch er zu preisen. Das hat er schon zweimal 9, 4—10. 12, 13—25 gezeigt und zeigt es hier zum dritten Male: ihre Wirkung beschränkt sich nicht blos auf Gottes himmlische Umgebung, sie reicht, ohne durch das Meer aufgehalten zu werden, bis in die Unterwelt darunter und versetzt wie droben die Engel, dort die Schatten in Beben. Von der Unterwelt erhebt sich Iobs Anschauung zu dem ohne Stütze im Luftraume schwebenden Erdkörper und dem Wolkenhimmel

darüber, welcher die oberen Wasser in sich fasst, ohne zu bersten, und den göttlichen Thron verhüllt, dessen Widerschein die sapphirne Himmelsbläue ist, und kommt dann auf das zwischen Scheôl und Himmel gelegene Meer zu sprechen, welches in feste Schranken eingezirkt ist, an deren äussersten Grenze das Licht in Finsterniss übergeht — dieses alles als Zeugnisse der Schöpfermacht Gottes preisend. Dann schildert er die Herrschermacht Gottes im Bereiche seiner Schöpfung, wie er die Himmelssäulen erschüttert, das Meer aufregt, Ungeheuer zerschellt, den Himmel aufklärt indem er die Wolken verjagt und die Himmelsschlange durchbohrt und so die Sonne frei macht, aber das Alles — so schliesst er — sind nur dürftige Lineamente des göttlichen Waltens, nur ein dumpfes Gemurmel, das uns wie aus weiter Ferne davon vernehmbar wird — wer hätte die nöthige Fassungskraft dazu, um den ganzen Donner seiner Absolutheit, der durch die Schöpfung hindurchgeht, in sich aufzunehmen und auszureden? Aus der so tief erkannten, so herrlich geschilderten Erhabenheit Gottes ergibt sich der unendliche Abstand zwischen Gott und dem Menschen von selbst. Iob hat hinlänglich gezeigt, dass dessen was Bildad ihn lehren will seine ganze Seele voll ist. Eine Seele aber, die nur eines Anstosses bedarf, um in solchen Lobpreis Gott überzuströmen, der fehlt es weder an allgemeiner Erkenntniss Gottes, noch ist sie eine Frevler-Seele. Wenn also Bildad dem Iob entgegenhält, dass einem so erhabenen Gotte gegenüber kein Mensch gerecht ist, so sollte sich Iob das freilich als Warnung vor solchen ungebührlichen Aeusserungen über Gott, wie sie ihm entfahren sind, gesagt sein lassen, aber ein Erklärungsgrund seiner Leiden ist die gemeinmenschliche Sündigkeit nicht, denn es gibt eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und deren Iob, der leidende Knecht Gottes, sich unerschütterlich bewusst ist.

Der Uebergang zur Lösung c. XXVII—XXXI.

Iobs Schlussrede an die Freunde c. XXVII—XXVIII.

Schema: 12. 10. 12. 10. | 10. 8. 8. 8. 8. 8. 10.

[Da fuhr Iob fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

2 **So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen,**
Und der Allmächtige, der bitter betrübt meine Seele —
3 **Denn noch ist mein ganzer Odem in mir**
Und der Hauch Eloahs in meiner Nase —:
4 **Nicht reden meine Lippen Falsches**
Und meine Zunge spricht nicht Trug aus!
5 **Fern bleib' es mir, euch Recht zu geben:**
Bis ich verscheide, lass ich mir nicht nehmen meine Unschuld.
6 **An meiner Gerechtigkeit halt' ich und lasse sie nicht:**
Nicht rügt mein Herz meiner Tage einen.
7 **Es müss' als Frevler erscheinen mein Feind,**
Und der wider mich sich Erhebende als Ungerechter.

Die Freunde schweigen, Iob behält das Wort und seine fortgesetzte Rede wird wie Num. 23, 7 und weiterhin die Orakel Bileams als fortgesetztes שְׂאֵת מְשָׁלוֹ (nach Analogie der RA נשא קול) eingeführt; מָשָׁל ist Rede höheren Tons und bildnerischer Form, hier wie öfter das ungekünstelte Erzeugniss gehobener feierlicher Stimmung, die Einführung gerade des Ultimatums als משׁל erinnert an „das Sprüchwort (*el-methel*) besiegelt" im Munde der Araber, indem im praktischen Leben ein Kernspruch als letzter Beweis am Schlusse der Rede gebraucht zu werden pflegt. Iob beginnt mit Betheurung seiner Wahrhaftigkeit (d. i. der Uebereinstimmung seines Bekenntnisses mit seinem Bewusstsein) beim Leben Gottes. Aus diesem Schwure, welcher in der Form *bi-ḥajât allâh* später zu einer abgegriffenen Versicherungsformel herabgesunken ist, zieht R. Josua im Traktat *Sota* den Schluss, dass Iob Gott aus Liebe gedient habe, denn man schwöre nur beim Leben dessen den man ehre und liebe; näher liegt der Schluss, dass der Gott, von dem er sich einerseits ungerecht behandelt glaubt, ihm doch andererseits als die höchste Instanz der Wahrheit erscheint. Der Interjectionalsatz: lebendig ist Gott! ist s. v. a. so wahr Gott lebt. Das Beschworne ist nicht was unmittelbar folgt: er hat beseitigt mein Recht und der Allmächtige hat bitter betrübt meine Seele (Raschi), sondern הסיר משפטי und המר נפשי sind Attributivsätze, durch die das schwurweise Verneinte, welches, eingeführt durch אִם (wie Gen. 42, 15. 1 S. 14, 45. 2 S. 11, 11. Ges. §. 155, 2 f), in v. 4 enthalten ist, seine nähere Bez. auf den falschen Schein eines Verbrechers erhält, den das Leiden auf ihn wirft, er aber fort und fort von sich abwehrt, so gewiss nicht lügend, als Gott der Lebendige ist. Unter den Neuern übers. Schlottm. (vgl. Ges. §. 150, 3) wie die meisten Alten: so lange noch mein Odem in mir ist .. so sollen meine Lippen kein Unrecht reden, so dass v. 3 und 4 zusammen das Beschworene enthalten; aber 1) führt כִּי zwar zuweilen das wie geschworen wird Geschehensollen-

de ein Jer. 22, 5. 49, 13., hier aber wird Nichtgeschehensollendes beschworen, welches erst im Allgem. durch כִּי *explic. s. recitativum*, dann seinem speciellen verneinenden Inhalt gemäss durch אִם eingeführt sein würde, was syntaktisch viell. möglich, aber doch misslich; 2) lässt sich wohl denken, dass „das ganze Nochsein meines Odems in mir", accusativisch und adverbiell gedacht, s. v. a. so lange mein Odem in mir sein mag (כל־עוד so lange nur immer, wie arab. *cullama* so oft nur immer), aber der Sprachgebrauch begünstigt diese Erkl. nicht, denn 2 S. 1, 9 bed. כל־עוד נפשי בי noch ist meine ganze Seele (mein volles Leben) in mir, und für dieses *per hypallagen* vorausgestellte כל haben wir einen dritten Beleg an Hos. 14, 3 כל־תשא עון *omnem auferas iniquitatem* Ew. §. 289ᵃ (vgl. Ges. §. 114 Anm. 1). Deshalb fassen wir v. 3 mit Ew. Hirz. Hahn und den meisten Neuern als zwischeneingeschobenen Begründungssatz, womit Iob für dieses sein eidliches Betheuern den Grund angibt, dass er noch bei vollem Bewusstsein ist und nicht umhin kann, den Widerspruch des ihn brandmarkenden Leidensverhängnisses und seines sittlichen Wesens zu fühlen und auszusprechen. Das dem רוחי voraussteheude נִשְׁמָתִי bed. herrschendem Sprachgebrauch nach die geisthafte und also selbstbewusste Menschenseele (Psychol. S. 76 f.); diese ist im Menschen und insofern in seiner Nase, als der da aus- und eingehende Athem die äussere Erscheinung ihres das Leben nach allen Seiten hin bedingenden Daseins ist (ebend. S. 82 f.). Das Suff. von נשמתי ist wegen des folg. einsylbigen Worts tonlos; der Ton ist zurückgewichen (נסוג אחור nach gramm. Kunstausdruck) wie z. B. auch 19, 25. 20, 2. Ps. 22, 20. Er schwört, weil er lebt und lebend nicht sich selbst verläugnen kann, schwört, dass sein von den Freunden verdächtigtes und lügengestraftes Selbstzeugniss volle Wahrheit ist. Man übers. nicht: „nimmer sollen meine Lippen Falsches reden", denn nicht ein Vorsatz ist es, den Iob nach Art eines Gelübdes eidlich bekräftigt, sondern die Uebereinstimmung seines nun oft genug abgelegten und unabänderlichen Bekenntnisses mit dem Thatbestand. Fern bleibe es mir — fährt er v. 5 fort — euch Recht zu geben (חָלִילָה לִּי mit tonlosem *ah* nicht des Femin., vgl. 34, 10., sondern der Richtung: zum Profanen mir d. i. profan sei es mir Ew. §. 329ᵃ, arab. *hâšâ li* in gleichem Sinne); bis ich verhauche (eig. wohl: zusammensinke), werd' ich nicht fortthun meine Unschuld (תֻּמָּה Vollkommenheit im Sinne von Charakterreinheit) von mir d. i. werde ich die Behauptung derselben nicht aufgeben. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest (vor wie nach) und lasse sie nicht d. i. lasse sie nicht fahren oder fallen, nicht rügt mein Herz meiner Tage einen. מִיָּמַי ist virtuelles Obj. in partitivem Sinne: *mon coeur ne me reproche pas un seul de mes jours* (Renan). Das Herz ist als Sitz des Gewissens gemeint, welches ein den Menschen rechtfertigendes oder verklagendes Wissen des Herzens ist (Psychol. S. 134); חָרַף (wov. חֹרֶף Obstpflückezeit) bed. *carpere* pflücken = zwacken, hecheln, schmähen. Jos. Kimchi und Ralbag erkl.: nicht geht ab oder weicht zurück mein Herz (vor dem Bekenntniss meiner Unschuld) lebenslänglich (wie Maimoni נחרפת Lev. 19, 20 von der dem Stande einer Freien zugeneigten d. i. nahestehenden Sklavin erkl.) mit Vergl. des arab. إِنْحَرَفَ

deflectere, aber man hat nicht حرف, sondern خرف *decerpere* in dem angegebenen trop. Sinne des herrschenden hebr. Sprachgebrauchs zu vergleichen. Die älteren Ausll. werden alle durch das missverstandene partitive מימי beirrt, welches sie *ex* (= *inde a*) *diebus meis* übers. In v. 7 ist kein Grund vorhanden, יְהִי nicht als wünschend, sondern mit Hahn wie angeblich 18, 12 als stark bejahend zu fassen, aber der Sinn ist nicht: mögen meine Gegner Frevler sein, ich wenigstens bin keiner (Hirz.), der Voluntativ ist weit affectuöser gemeint: das Verhältniss müsse sich umkehren, der welcher mich zum Frevler stempeln will müsse ebendadurch sich selbst als solchen stempeln, sintemal der מרשיע eines צדיק wirklich sich selber als רשע zeigt und den Gerechten rücksichtslos richtend gleiches wohlverdientes Gericht über sich selber verwirkt. Das כְּ ist das sogen. *Caph veritatis*, indem כְּ *instar* nicht allein Aehnlichkeit, sondern auch Gleichheit bed. Statt קָמַי, der ungefügeren primitiven Bildung, welche der Dichter 22, 20 (vgl. S. 267) gebrauchte und woneben קָם (קוּם 2 K. 16, 7) im Buche nicht vorkommt, lesen wir hier das schwunghaftere מִתְקוֹמְמִי (vgl. 20, 27).[1] Die nun folgende mit כי beginnende Schilderung der Unglückseligkeit der Gottlosen bedarf zu ihrer Vermittelung keines Zwischenged., wie etwa: Mein Feind müsse eben von wegen seiner Feindschaft als Gottloser gelten, ich verabscheue die Gottlosigkeit, denn u. s. w., sondern dies, dass wer ihn für einen רשע hält selbst ein רשע sei, beweist Iob daraus, dass der רשע sterbend keine Hoffnung hat, während er sterbend sich der zuversichtlichen Hoffnung göttlicher Rechtfertigung seiner Unschuld hingeben kann.

> 8 **Denn was ist des Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet,**
> **Wenn herauszieht Eloah seine Seele?**
> 9 **Wird sein Schreien hören Gott,**
> **Falls über ihn kommt Bedrängniss?**
> 10 **Oder kann er sich am Allmächtigen ergötzen,**
> **Kann er Eloah anrufen zu jeder Zeit?**
> 11 **Ich will euch belehren über Gottes Hand,**
> **Des Allmächtigen Verfahren nicht verhehlen.**
> 12 **Seht ihr Alle habt es beobachtet,**
> **Und warum doch hegt ihr eitlen Wahn?**

Indem sich Iob mit dem רשע vergleicht, wird er sich dessen bewusst, dass er einen Gott hat, der ihn nicht unerhört lassen, dessen er sich freuen, dem er jederzeit persönlich nahe treten kann, wie in der That Iobs Verkehr mit Gott auf der Parrhesie innigster Vertrautheit ruht. Er ist kein Gottloser, denn was ist des Gottentfremdeten Hoffnung, wenn es mit ihm zum Sterben geht? Er hat keinen Gott, auf den seine Hoffnung sich gründen, an den sie sich halten könnte. Die Alten gehen in v. 8 mannigfach irre, indem sie בצע *abscindere* (√ בצע) im Sinne von (*opes*) *corradere* fassen (so auch noch Rosenm. nach Trg. Syr. Hier.) und יֵשֶׁל auf שָׁלָה in der Bed.

---

1) Im Beduinischen heisst der Feind *ḳômâni* (s. oben zu 24, 12 S. 290), ein Denominativ von *ḳôm* قَوْم Kriegszustand, Fehde, aber *ḳôm* hat auch die Bed. eines Collektivs von *ḳômâni* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijânâ ḳôm* ihr und wir sind Feinde und *bênâtna ḳôm* zwischen uns ist Krieg. *Wetzst.*

tranquillum esse zurückführen (so noch Blumenfeld nach Ralbag u. A.). נַפְשׁוֹ ist Obj. zu beiden Vv. und בצע נפש *abscindere animam* den Lebensfaden abschneiden ist nach 6, 9. Jes. 38,12 zu erkl.; gleichbed. nach einem anderen Bilde ist שׁלח נפש *extrahere animam* (von שָׁלַח wov. שִׁלְיָה سَلَى Nachgeburt, verw. שָׁלַל سَلَّ, נשל نَسَلَ, نَثَلَ, نَشَلَ), indem der Körper als die Scheide (נִדְנֶה Dan. 7, 15) der Seele gedacht ist[1] (vgl. سَلَّ in der allgewöhnlichen Bed. *evaginare ensem*). Das *fut. apoc. Kal* יֵשֶׁל (= יִשְׁלֶה) ist also der Bed. nach s. v. a. das Dt. 28, 40 intr. (*decidere*) gebrauchte יִשַּׁל (nach Ew. §. 235c aus diesem umgelautet), und der Annahme Schnurrers, dass ישל wie arab. يَسَلْ s. v. a. ישאל sei (wenn Gott abfordert), oder einer so gewaltsam eingreifenden Correctur wie de Lagarde's[2] (wenn er in Angst geräth יצק, wenn man fordert verwünschend יִשְׁאַל בְּאָלָה seine Seele) bedarf es nicht. Der Gottlose — sagt Iob weiter — hat keinen Gott, der sein Schreien, wenn ihn Drangsal überfällt, erhört; er kann sich nicht am Allmächtigen ergötzen (יִתְעַנָּג Pausalform von יִתְעַנַּג, der Grundform von יִתְעַנֵּג), kann Eloah nicht anrufen in jeder Zeit (d. i. in den mannigfaltigen unsere Bedingtheit uns zu erfahren gebenden Lebenslagen). Losgerissen von Gott kann er nicht erhörlich, kann er überhaupt nicht beten und Gottes sich nicht getrösten. Offenbar wird es Iob hier, indem er seinen Leidenszustand mit dem eines חנף vergleicht, recht klar, welchen Trost, welche Tragkraft, ja welche geistliche Freude mitten im Leide (התענג wie 22, 26. Ps. 37, 4. 11. Jes. 55, 2. 58, 13 f.), die jenem fremd bleiben müssen, er aus der Gemeinschaft mit Gott schöpfen kann, und so den Unterschied des Gottesfürchtigen und Gottlosen bei der Wurzel erfassend gestaltet sich auch seine Ansicht von der äusseren Erscheinung des Geschickes beider anders als früher, und nachdem er sich von den Freunden bisher aus einem Extrem ins andere hat drängen lassen, erfährt er jetzt wo die Leidenschaft des Streites allmählig sich legt und wo er ihnen in zurückgewonnener Selbstständigkeit als Lehrer gegenübertritt, die Wahrheit des *docendo discimus* in reichem Maasse. Ich werde euch unterweisen — sagt er — in der Hand d. i. Handlungsweise Gottes (בְּ ganz so wie Ps. 25, 8. 12. 32, 8. Spr. 4, 11 vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts); nicht verhehlen werd' ich אֲשֶׁר עִם־שַׁדַּי d. h. dem Sinne nach: welches die Grundsätze sind, nach denen er handelt, denn was bei עִם Jemandem ist, das ist Inhalt seines Bewusstseins und Wollens (s. zu 23, 10 S. 280). Für das Verständniss des von v. 13 an Folgenden ist 12a von grösster Wichtigkeit. Die Belehrung, die Iob den Freunden ertheilen will, betrifft das

1) s. über die gleiche indische Vorstellung des Körpers als *kośa* (Scheide) der Seele Psychol. S. 227.

2) Anmm. zur griech. Uebers. der Proverbien (1863) S. VI f., wo als erster Grund für diese Textverbesserung dies angegeben wird, dass die gew. Erkl., wonach ישל und יבצע dasselbe hinter dem Verbum stehende Subj. und Obj. haben, ganz und gar unsemitisch sei. Aber diese Behauptung ist grundlos, wie sich schon von vornherein annehmen lässt. So findet sich z. B. hinter zwei Vv. das gleiche Obj. 20, 19 und das gleiche Subj. und Obj. Neh. 3, 20.

Geschick des Frevlers, und indem er sagt: sieh ihr selber alle habt's geschaut (in Erfahrung gebracht), wobei zu beachten, dass אַתֶּם כֻּלְּכֶם nicht blos *vos omnes*, sondern *vosmet ipsi omnes* bed., gibt er ihnen zu, was er bis jetzt zu läugnen schien, dass das Geschick des Frevlers allerdings in der Regel, obwohl nicht ohne Ausnahmen, ein solches ist, wie sie gesagt haben. Um so falscher aber ist und bleibt die Anwendung, die sie bisher von diesem Erfahrungsthatbestand gemacht haben: warum doch (זֶה schärft die Frage) seid ihr in Eitelkeit (Verblendung) eitel (verblendet), näml. in Bezug auf mich, der ich doch so ganz und gar nicht die Kennzeichen eines רשׁע an mir trage? Das V. הָבַל bed. eitel (grund und gehaltlos) denken und handeln 2 K. 17,15 (vgl. ἐματαιώθησαν Röm. 1,21); die Verbindung הֶבֶל הָבַל lässt sich nach Ges. §. 138 Anm. 1 beurtheilen, wie sie auch bei Ew. §. 281[a] beurtheilt wird, aber הֶבֶל lässt sich auch als Stellvertreter des Gerundivs fassen wie z. B. עֶרְיָה Hab. 3, 9. Iob beginnt nun im Folg. wie Zophar 20,29 schloss. Er gibt den Freunden die Lehre, die sie ihm so reichlich ertheilt, zurück. Sie haben ihm das Geschick des Frevlers als Spiegel vorgehalten, damit er darin sich selber sehe und erschrecke; er hält es ihnen vor, damit sie daran innewerden, wie so ganz anderer Art nicht allein sein Verhalten im Leiden, sondern auch die Gestalt seines Leidens selbst ist.

13 **Dies ist das Loos des frevlen Menschen bei Gott**
Und der Wüthriche Erbe, das sie vom Allmächtigen empfangen:
14 **Wenn sich mehren seine Kinder, ist's für's Schwert,**
Und seine Sprösslinge haben nicht satt Brot.
15 **Seine Nachgebliebenen werden durch die Seuche begraben**
Und seine Wittwen weinen nicht.
16 **Wenn er zusammenhäuft wie Staub Silber,**
Und wie Gassenschmuz sich Kleider anschafft:
17 **Er schafft es an und Gerechte bekleiden sich,**
Und in das Silber theilen sich Schuldlose.
18 **Er hat gebaut gleich einer Motte sein Haus**
Und gleich der Baracke, die ein Wächter aufschlägt.

Die Verbindung אָדָם רָשָׁע für אִישׁ רָשָׁע hatten wir schon 20,29; sie ist beliebt in Mischle und erinnert an ἄνθρωπος ὁδίτης bei Homer und an ἄνθρωπος σπείρων, ἐχθρός, ἔμπορος in dem Parabelsiebent Mt. c. 13. Hinter רשׁע steht *Psik* (*Pasek*), um nach Spr. 15, 29 den frevlen Menschen und Gott von einander zu rücken (Norzi). לָמוֹ, dem B. Iob im A. T. ausschliesslich eigen (hier und 29,21. 38,40. 40,4), ist das mittelst מוֹ = מה ما verselbstständigte לְ. Schwert, Hungersnoth und Seuche sind die drei Strafmächte, von denen des Frevlers Nachkommenschaft, wenn auch noch so zahlreich, aufgerieben wird; diese drei: חֶרֶב, רָעָב und מָוֶת erscheinen auch Jer. 15, 2 nebeneinander, מָוֶת, wofür Jer. 16, 4 מְמוֹתֵי *diris mortibus*, ist (wie auch Jer. 18, 21) s. v. a. דֶּבֶר in derselben Trias Jer. 14, 12., die Pest ist (wie wenn sie von einem arab. Dichter *umm el-farit* Mutter des Verscheidens genannt wird) personificirt und Vavassor bem. richtig: *Mors illos sua sepeliet, nihil praeterea honoris supremi consecuturos*. Böttcher (*de inferis* §. 72) behauptet, dass במות nur *pestilentiae tempore* oder besser *ipso mortis momento* bed. könne, aber da בְּ beim Passivum anderwärts

im Sinne von *ab* oder *per* vorkommt z. B. Num. 36, 2. Hos. 14, 4., so muss es auch bei נִקְבַּר die wirkende Ursache bez. können. Noch weniger bedarf es der Correktur Olshausens במות לא יקברו sie werden beim Tode nicht begraben werden (Jer. 16, 4); „durch die Seuche begraben w." ist eben s. v. a. nicht feierlich bestattet, sondern so eilig als möglich eingescharrt w. Dem entsprechend ist auch 15[b] zu erklären (unserem Dichter mit dem gleichfalls der salom. Zeit angehörigen Asafps. 78, 64 gemeinsam): die Frauen, die er hinterlässt, begehen nicht die übliche Trauerfeierlichkeit (vgl. Gen. 23, 2), weil das Strafverhängniss, welches ihnen Schlag auf Schlag Gatten und Kinder raubt, alle Beobachtung der Trauersitte lähmt und weil der Schrecken das Mitleid erstickt. Der Reichthum an Geld, den seine Habgier, und an Kleidern, den seine Prachtliebe angehäuft hat, fällt den Gerechten und Schuldlosen anheim, welche verschont bleiben, wenn jene drei Strafmächte den Frevler und seine Sippe hinwegfegen. Staub und Schmuz (näml. der Gassen חוצות) sind wie Sach. 9, 3 Bild einer auch das Werthvolle entwerthenden grossen Menge. Das Haus aber des Gottlosen, wenn auch ein Palast, ist, wie der Ausgang des Baues zeigt, ein so zerbrechliches, leicht versehrbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinnst einer Motte עָשׁ (nach jüd. Sprüchwort der Bruder des סס) oder auch das kleine Gehäuse, welches sie aus den Resten zernagter Gegenstände zusammenklebt und mit sich herumschleppt; es ist gleich einer leichten Baracke, etwa für einen Weinbergswächter (Jes. 1, 8), welche nur für die Zeit der Traubenreife zusammengeschlagen ist [1].

---

1) Die Wächterhütte zum Schutze der Weinpflanzungen, Melonen- und Maisfelder gegen Diebe, Heerden oder Wild heisst jetzt entweder *'arîše* und *manṭara* מַנְטָרָה wenn sie nur aus Baumzweigen leicht zusammengestellt ist, oder *chême* חֵימָה, wenn sie der Fernsicht halber hoch aufgerichtet ist. Die *chême* ist die häufigere; zur Erntezeit steht sie auch in der Mitte der Tennen (*bejàdir*) einer Ortschaft und ihre Construction ist folgende. Man richtet vier Stangen (*'awâmîd*) so auf, dass sie die Ecken eines Quadrats bilden, dessen Seiten gegen acht Fuss lang sind. Acht Fuss über der Erde werden an sie mit Stricken vier Querhölzer (*'awârid*) festgebunden, auf welche man Baumäste oder Bretter, wenn sie zu haben sind, legt. Hier ist das Nachtlager des Wächters, das aus einer Streu besteht. Sechs bis sieben Fuss über diesem Lager sind an die vier Stangen wieder Querhölzer angebunden, auf denen Laubzweige oder Schilf (*kaṣab*) oder eine Matte (*haṣîra* חֲצִירָה) ein Dach (*saṭḥ* שַׂטְח) bilden, von dem die *chême* ihren Namen hat, denn die Pielformen עָרֵשׁ, חיּם und שׂטּח bedeuten „sich dachartig über etwas ausbreiten." Zwischen Dach und Lager werden drei Seiten der *chême* mit einer Matte oder mit zusammengebundnem Schilf oder Stroh (*ḳašš* קַשׁ) behängt, um sowohl kalte Nachtwinde abzuhalten, als auch die Diebe über die Zahl der Wächter in Ungewissheit zu lassen. Zu dem Lager führt häufig eine kleine Leiter *sullem* (סֻלָּם). Die Partie zwischen der Erde und dem Lager ist nur an der Westseite geschlossen, um die heisse Nachmittagssonne abzuhalten, denn tagsüber sitzt der Wächter bei seinem Hunde unten auf der Erde. Hier ist auch sein Empfangslocal, wenn Vorübergehende bei ihm einsprechen, denn, wie der weidende Dorfhirt, hat auch der Feldwächter das Recht, mit dem anvertrauten Gute eine bescheidene Gastfreiheit zu üben. Sind die Früchte eingeerndtet, so wird die *chême* weggenommen. Der Feldwächter heisst jetzt *nâṭûr* (ناطور) und das Zeitwort *naṭar* נָטַר „bewachen", wofür man auch das Quadriliterum *nôṭar* נוֹטַר (vom *plur.* نواطير „die Wächter") gebildet hat. In einem Theile Syriens wird in allen diesen Formen ظ (*d*) statt ט gesprochen und geschrieben. Aehnlich verhält sich das נָצַר an unserer Stelle zu dem נָטַר in Hohel. 1, 6. 8, 11. 12. *Wetzst.*

19 **Reich legt er sich hin und thuts nicht wieder,**
Er schlägt die Augen auf und — ist dahin.
20 **Es erfassen ihn wie Wasserfluthen Schrecknisse,**
Nachts raubt ihn hinweg ein Windstoss.
21 **Es hebt ihn empor der Ostwind, dass er vergeht,**
Und stürmt ihn fort von seiner Stätte.
22 **Gott schlendert auf ihn ohne Schonung,**
Vor seiner Hand flieht er hierhin, dorthin.
23 **Man klatscht über selben in die Hände**
Und zischt ihn weg von seiner Stätte.

Die Textvocalisation ולא יֵאָסֵף wird von Schnurr. Umbr. Stick. erkl.: Er legt sich reich zu Bett und nichts ist noch geraubt, er öffnet seine Augen und es ist nichts mehr da; aber wenn dies der Sinn sein sollte, müsste es wenigstens וְאֵין נֶאֱסָף heissen, da לֹא *non*, nicht *nihil* bed. und Stickels Uebers.: „während Nichts fortgeführt wird" das *fut.* statt des zu erwartenden *praet.* um nichts erträglicher macht; auch kann אסף zwar in geeignetem Zus. einraffen, wegnehmen (z. B. Jes. 33, 4) bed., aber nicht hier, wo dem nächsten Eindrucke nach der רשע Subj. sowohl zu ולא יאסף als zu ואיננו ist. Die Uebers. Böttchers: „Reich legt er sich hin, und unverrückbar" gibt den Worten vollends einen Sinn, dessen der Sprachgebrauch spottet. Dagegen kann ולא יֵאָסֵף bed.: und er wird nicht bestattet (vgl. z. B. Jer. 8, 2. Ez. 29, 5., nicht aber Jes. 57, 1., wo es hingerafft w., und auch nicht Num. 20, 26., wo es zu den Vätern gesammelt w. bed.) und wahrsch. will nach der vorliegenden Vocalisation so erklärt sein, wie Rosenm. und schon Ralbag erkl.: „er wird nicht bestattet; schlägt man die Augen auf, so ist er hin," oder auch wie Schlottm.: „er wird nicht bestattet; in diesem Augenblick schaut er noch um sich, im andern ist er nicht mehr", aber bei beiden Erkl. stehen die beiden Vershälften in einem unbefriedigenden Verh., und vom Nichtbestattetwerden war ja schon in der vorigen Strophe die Rede. Da man also bei der LA nur einen unpassenden und obendrein ungeschickt ausgedrückten Ged. gewinnt, es sei denn dass man mit Hahn fragend übers. dürfte: wird er nicht weggerafft? was aber nur ein Nothbehelf ist, so ist zuzusehen, ob nicht viell. anders zu vocalisiren ist. Hier. übers.: *dives cum dormierit, nihil secum auferet;* der Ged. ist nicht übel, aber man vermisst מְאוּמָה, da לֹא nicht *nihil* bed. Besser LXX (It. Syr.): *πλούσιος κοιμηθήσεται καὶ οὐ προσθήσει.* Diese Uebers. folgt der Lesung יֹאסֵף = יוֹסִיף, gibt einen passenden Sinn, setzt beide Vershälften in das rechte Verhältniss und hält sich innerhalb des Styls des Dichters (s. 20, 9. 40, 5), weshalb wir uns mit Ew. Hirz. Hlgst. für diese LA entscheiden: reich legt er sich schlafen und er thuts nicht wieder, indem er Nachts dem Leben und ebendamit auch dem Reichthum durch plötzlichen Tod entrückt wird, oder auch: er schlägt des Morgens die Augen auf, ohne zu ahnen, dass es das letzte Mal ist, denn, in plötzliche Todesnacht versenkt, schliesst er sie für immer. An dieses Bild plötzlichen Untergangs, sei es bei Nacht oder bei Tage, schliessen sich chiastisch 20ᵃ und 20ᵇ an: Es erfassen ihn (*sing. fem.* bei folgendem plur. Subj. nach Ges. §. 146, 3) wie Wasser (vgl. die Belialsströme Ps. 18, 5) Todesschrecken, Nachts entführt ihn ein Sturmwind (גְּנָבַתּוּ סוּפָה wie 21, 18). Der Syr. und Araber setzen

interpolationsweise hinzu: wie eine flatternde (grosse weisse) Nachtmotte, was niemand schön finden wird. In v. 21 wird das Bild vom Sturmwind weiter ausgemalt: der aus dem wüsten Arabien kommende קָדִים ist im Hebr. selbst wo Aegyptisches erzählt wird Gen. 41, 23 der verderbenbringende fortreissende und ausdörrende Wind *κατ' ἐξ.*, וַיֵּלַךְ bed. *peribit* (*ut pereat*) wie 14,20. 19,10., שֹׂעֵר (vgl. סְעָרָה o Sturmverjagte) ist wie Ps. 58,10 mit dem Acc. des Verjagten verbunden. Subj. zu וְיַשְׁלֵךְ v. 22 ist Gott, das V. steht objektlos: auf jem. loswerfen (schiessen) wie Num. 35, 22 (vgl. zum Bilde 16, 13), LXX richtig: *ἐπιῤῥίψει* (wogegen 18,7 *σφάλαι* = ותכשילהו). Das Gerundiv bei בָּרֹחַ יִבְרָח hält die Vorstellung der Fluchtanstrengung fest: wohin er auch vor Gottes Hand fliehen möge, alle Versuche sind vergeblich. Die Suff. *êmo* 23ᵃ liessen sich syntaktisch und sachlich recht wohl als Pluralsuff. fassen, aber die grammatische Thatsache, dass כַּפֵּימוֹ s. v. a. כַּפָּיו (vgl. Ps. 11,7), עָלֵימוֹ s. v. a. עָלָיו (vgl. 20,23. 22,2), wie לָמוֹ s. v. a. לוֹ (s. Jes. 44,15. 53,8), sein kann, steht fest, und es ist kein Grund vorhanden, sie nicht auch hier gelten zu lassen; die Häufung des Auslauts *êmo* und *ômo* gibt diesem Schlusse der Gerichtsschilderung einen donnerähnlichen Klang, ein finstres Gepräge, wie im Psalter überall da sich diese Auslaute einstellen, wo tiefe sittliche Versunkenheit beklagt und Gottes Gericht gedroht wird (z. B. in Ps. 17. 49. 58. 59. 73). Das Händeklatschen (שָׂפַק כַּפַּיִם = סָפַק Threm. 2, 15 vgl. תָּקַע כַּף Nah. 3, 19) ist Bezeugung der

---

1) Der Ostwind heisst in Syrien und Arabien nicht mehr *ḳadîm*, sondern ausschliesslich *šarḳîja* d. h. der von Sonnenaufgang (*šarḳ*) her wehende. Im Sommer ist er selten, denn es kommen auf ihn im Monate durchschnittlich nur zwei bis drei Tage; häufiger ist er im Winter und bei Frühlingsanfang, wo er bei längerem Anhalten die junge Vegetation versengt und ein Hungerjahr erzeugt, weshalb er auf dem Libanon *šemûm* (שְׁמוּם) heisst, was heutigentags den „Giftwind" (= *nesme musimme*), ursprünglich aber, mit Anschluss an das hebr. שׁמם, wohl „den verödenden Wind" bezeichnet. Der Ostwind ist trocken, regt das Blut auf, beengt die Brust, verursacht Unruhe und Angst, schlaflose Nächte oder böse Träume. Mensch und Thier fühlt sich bei seinem Wehen schwach und krank. Daher vergleicht man im Leben das Unangenehme, Widrige mit ihm. So rief ein hauranisches Mädchen beim Anblick eines meiner damasc. Reisegefährten, der durch seine widerwärtige Hässlichkeit auffiel: *billâh*, *nahâr el-jôm aḳšar* (أقشر), *wagahetni* (وجهتني) *šarḳîja* „bei Gott, der heutige Tag ist unheilvoll: es wehte mich ein Ostwind an." Und in einem Festtanzgesange des *Merg* Landes heisst es: *wa rudd li nômet ḥodênik* | *seb' lejâli bi-'olîja* | *wa berd wa šerd wa šarḳîja* . . „Und gib mir zurück den Schlummer in deinem Schoosse, | Sieben Nächte in einem obern Stübchen, | Und (ich will dabei ertragen) Kälte, Schneegestöber und Ostwind. — Zur Erndtezeit kann, so lange der Ostwind anhält, das auf den Tennen liegende und bereits gedroschene Getraide nicht geworfelt werden; dazu braucht man eine gleichmässige mittelstarke Luftströmung, welche nur dem West- und Südwinde eigen ist. Der Nordwind ist allzustark und der Ostwind charakterisirt sich durch fortwährende Stösse, die, wie der Hauranier sagt „*jôchotû tibn wa-ḥabb* Häckerling und Körner wegführen". Beim Umschlagen des Westwindes in den Ostwind entsteht nicht selten ein Wirbelwind (*zôba'a* זוֹבְעָה), der im Sommer auf den Tennen und an dem in Schwaden liegenden abgeschnittenen Getraide (wenn dieses nicht mit Steinen beschwert ist) häufig viel Schaden anrichtet. Stürme sind beim Ostwind selten; sie entstehen meistens bei Westwind (niemals bei Süd- oder Nordwind); bringt aber einmal der Ostwind einen Sturm, so ist dieser seiner heftigen Stösse wegen meistens schadenbringend. Er entwurzelt die grössten Bäume. *Wetzst.*

Schadenfreude und Zischen (שָׁרַק Zef. 2, 15. Jer. 49, 17) Bezeugung des Hohns. Der Ausdruck 23ᵇ ist prägnant. Händegeklatsch und Gezisch begleiten den Frevler, wenn ihn die verdiente Strafe trifft und von der Stätte, die er bisher behauptete (vgl. 8, 18), hinwegtreibt.

Frühere Ausll. haben es über die Maassen auffällig gefunden, dass Iob 27, 13—23 in die Aussagen der Drei vom Schicksale des Gottlosen und seiner Nachkommen einstimme, während er vorher ihnen hierin widersprochen hat 12, 6. XXI. XXIV. Kennicott glaubt die Confusion dadurch zu lösen, dass er 26, 2 — 27, 12 als Antwort Iobs auf die dritte Rede Bildads, 27, 13 ff. als dritte Rede Zophars und c. 28 (wohin die Ueberschrift 27, 1 gehöre) als Entgegnung Iobs darauf ansieht; aber diese Entgegnung begönne mit כִּי und passt auf die zugeschnittene Rede Zophars wie die Faust aufs Auge. Stuhlmann (1804) lässt diese dritte Rede Zophars schon mit 27, 11 beginnen und vermuthet zwischen 27, 10 und 27, 11 eine Lücke; aber wer wären denn die welche Zophar mit „ihr“ anredet? Die Drei richten sich überall an Iob, während hier Zophar wider die Sitte sich nicht an diesen, sondern nach Stuhlmanns Auslegung mit Bezug auf Iob an die Andern richten würde. Das c. 28 rückt Stuhlm. als Fortsetzung der Rede Bildads hinter c. 25; die Rede Zophars bleibt also ohne Entgegnung und Zophar kann sich bei dieser Kritik, die ihm nicht nur noch einmal das Wort gibt, sondern auch das letzte Wort lässt, bedanken. Gründlicher hilft Bernstein (Keil-Tzschirners Analekten Bd. 1. St. 3.) dem Widerspruche ab, in den Iob mit sich selbst gerathe, indem er den ganzen allerdings unauflöslich zusammenhängenden Abschnitt 27, 7 — 28, 28 als späteres Einschiebsel hinauswirft; aber kein Unterschied der Sprache und des Dichtergeistes verräth hier den Interpolator, und auch dieser müsste ja doch von der Voraussetzung ausgegangen sein, dass eine solche Einlage in den Mund Iobs passe, so dass die Aufgabe stehen bliebe, wenigstens von seinem Standpunkt aus ihre relative Angemessenheit nachzuweisen. Noch weiter geht Hosse (1849), welcher 27, 10. 31, 35—37. 38, 1 u. s. w. aneinanderschliesst und alles Dazwischenliegende weglässt. Ein Uebergang von der Verwickelung zur Lösung ist dann gar nicht vorhanden. Diesen Uebergang bildet die Schlussantwort Iobs c. 27 —28 mit den Monologen c. 29—31., in denen auch ein blödes Auge einen der wesentlichsten und schönsten Formtheile des dramatischen Ganzen erkennen muss.

Anders helfen Eichhorn (in seinem übersetzten Hiob 1824), welcher früher (Allgem. Bibliothek der bibl. Lit. Bd. 2) sich der Ansicht Kennicotts zuneigte, und Böckel (Ausg. 2. 1804), indem sie annehmen, dass Iob 27, 13—23 die Ansicht der Freunde wiedergebe. Aber v. 11 kündigt Iob die Darlegung seiner eignen Ansicht an, und dass er mit זה חלק אדם רשׁע nicht seine eigne, sondern die gegnerische Ansicht darzulegen beginne, widerlegt sich dadurch, dass er dies mit nichts andeutet und dass er sich in der Schilderung nicht so geflissentlich ergehen würde, wenn nicht sein Herz dabei wäre. Die Nichtigkeit aller dieser Aushülfen erkennend, kehrt de Wette (Einl. §. 288) sich mit der gewohnten Recensenten-Kritik, welcher er die h. Schriftsteller unterzieht, gegen den Dichter selbst. Aller-

dings, sagt er, ist der Abschnitt 27,11 — 28,28 unpassend und selbstwidersprechend im Munde Iobs, aber diese Unklarheit, wo nicht Inconsequenz, kommt auf Rechnung des Dichters, welcher trotz seines hohen Strebens sich nicht ganz von der gewöhnlichen Vergeltungslehre loszumachen vermocht hat.

Dieses Urtheil ist falsch und unbillig. Mit Recht bem. Umbreit (Ausg. 2 S. 261), dass ohne diesen scheinbaren Widerspruch, in welchen Iob mit sich selbst geräth, der Wortwechsel ins Unendliche fortgegangen wäre, mit andern Worten: wäre Iobs Standpunkt ein schlechthin unbeweglicher, so käme der Streit unmöglich zu einer wohlvermittelten Entscheidung, wie sie doch in der Absicht des Dichters gelegen haben muss und wie er sie auch wirklich dadurch herbeiführt, dass er seinen Helden zwar unerschütterlich an dem Bewusstsein seiner Unschuld festhalten, seine gereizte Stimmung aber sich beruhigen und seine extremische Schroffheit sich mildern lässt. Letzteres geschieht in Betreff des Endgeschicks der Gottlosen annäherungsweise schon in c. 24., noch mehr aber hier in c. 27, und zwar in folg. Gedankenverknüpfung: „So wahr Gott lebt, der mich den Unschuldigen peinigt, werde ich mich nicht der Lüge schuldig machen, indem ich mir aufreden lasse, mich wider mein Gewissen für einen Frevler zu halten. Nicht ich bin ein Frevler, sondern mein Feind, der mich als solchen ansieht und behandelt, müsse als Frevler gelten, denn wie ungleich ist der Hoffnungslosigkeit und Gottentfremdung, worin der Frevler dahinstirbt, mein Hoffen und Flehen mitten im schwersten Leiden! Ja das Geschick des Frevlers ist ein anderes als das meinige. Ich wills euch lehren, ihr habts ja alle auch selber beobachtet, und doch hegt ihr über mich so eitlen Wahn.“ Das Eigenthümliche der hierauf folg. Schilderung, welche mit denen der Drei dem Inhalte nach übereinstimmt und der Form nach zusammenklingt, ist also dies, dass Iob den Freunden das Ende des Frevlers vorhält, damit sie daraus entnehmen, er sei kein Frevler, während die Freunde es Iob vorhielten, damit er daraus entnehme, er sei ein Frevler und nur bussfertig dies anerkennend könne er dem Aeussersten der verdienten Strafe entgehen. Somit kehrt Iob in c. 27 gegen die Freunde ihre eigne Waffe. Aber geräth er dadurch nicht in Widerspruch mit sich selbst? Ja und Nein. Der ruhiger gewordene Iob tritt hier in Widerspruch mit dem leidenschaftlichen Iob, welcher der ausschliesslichen Behauptung der Freunde, dass der Frevler ein schrecklich Ende nehme, die Ausnahmsfälle so unbeschränkt entgegengestellt hatte, als sei ungestörtes Glück des Frevlers bis an sein Ende die Regel. Aber mit seiner wahren Ansicht tritt Iob nicht in Widerspruch. Denn dass sich in der Regel an dem Frevler die vergeltende Gerechtigkeit Gottes offenbare, wie könnte er das läugnen! Wenn man was er hier ausspricht mit seinen früheren extremischen Antithesen zusammenhält, so erkennen wir nun erst seine wahre Meinung: bisher hat er in der Hitze des Streites dem was die Freunde behaupteten einseitig das gerade Gegentheil entgegengestellt, jetzt ist er in eine Gedankenbahn eingelenkt, in welcher sich ihm das Geschick des Frevlers von einer andern bisher verkannten und auch in c. 24 nur unvollständig gewürdigten Seite darstellt,

so dass er nun endlich unwillkürlich dem Wahren an der gegnerischen Behauptung gerecht wird. Indess liegt es nicht in Iobs Absicht, sich hier zu corrigiren und den Freunden ein bisher verweigertes Zugeständniss zu machen. Hirzel fasst das Stück zu sehr aus diesem falschen Gesichtspunkt. Dagegen trifft unsere Auffassung mit der Ewalds zusammen, welcher S. 252 f. (Ausg. 2. 1854) bemerkt, dass Iob das was die Freunde gegen ihn richteten hier für sich wider sie geltend macht, indem in ihm die Hoffnung, eben ein solches Frevler-Geschick nicht zu erdulden, stark wird: „Iob ist hier im Zuge, seine eigne Rettung oder, was dasselbe ist, die Unmöglichkeit dass er ebenso wie die Frevler untergehe immer näher zu ahnen.“ Wie wohlüberlegt ist übrigens die Schilderung v. 13 ff. im Munde Iobs! Während der Dichter die Freunde in ihre Schilderungen des Frevler-Geschicks geflissentlich Züge aus Iobs Widerfahrnissen einflechten lässt, findet sich in Iobs Schilderung kein einziger Zug, welcher sich mit seinem eignen Geschicke deckt, sei es mit dem bereits erlebten oder gar mit dem, welches sein Glaube ihm in Aussicht stellt. Denn so ähnlich auch das schwere Geschick, das ihn betroffen, dem Strafleiden eines Frevlers sieht, kann er es doch nicht als solches anerkennen und spricht ihm auch die Kennzeichen eines solchen ab, da er ja mitten im Leiden an Gott festhält und seiner Rechtfertigung zuversichtlich entgegenhofft. Bei dieser Auffassung von 27, 13 ff. schwinden alle Zweifel an der Aechtheit, welche auch von allen neuern Auslegern zugestanden ist; auch wird man, weitentfernt dem Dichter Inconsequenz aufzubürden, vielmehr die sichere Meisterschaft bewundern, mit welcher er die Idee des Drama's auf verborgenen Wegen zum Ziele führt.

Es fragt sich aber noch, ob nicht 28, 1 mit dem eröffnenden כִּי wider die Aechtheit zeugt. Hirzel u. A. bem., dass dieses כי die Begründung von 27, 12[b] einführe: „warum hegt ihr aber denn so eitlen Wahn in Betreff meiner Person? Denn wohl vermag des Menschen Scharfsinn und Mühe Viel, aber die Tiefen der göttlichen Weisheit sind ihm undurchdringlich.“ Wie ist es aber möglich, dass das כי 28, 1 mit Ueberspringung von 27, 13—23 die Begründung von 27, 12[b] einleite? Lässt es sich nicht anders erklären, so scheint 27, 13—23 ausgeschieden werden zu müssen. Ebensowenig lässt es sich mittelst Ergänzung eines verschwiegenen Gedankens begreifen, wie z. B. Ewald erklärt: Denn, wie auch manches im göttlichen Geschicke dunkel sein mag u. s. w., und Hahn: Weil Frevler verdientermassen untergehen, ist nicht nothwendig jeder, welcher untergeht, ein Frevler und jeder, welcher glücklich ist, ein Frommer, denn — die göttliche Weisheit ist unerforschlich. Diese Erklärungsweise, welche zwischen den Schluss von c. 27 und den Anfang von c. 28 hineinliest was nicht dasteht, ist offenbar gezwungen, und in Vergleich mit ihr wäre es vorzuziehen, mit Stickel כי „weil“ zu übers. und 28, 1. 2 als Vordersatz zu v. 3 zu fassen. Dann liesse sich hinter c. 27 ein beliebig auszufüllender Gedankenstrich machen, aber dieser Gedankenstrich würde auch eine klaffende Lücke bedeuten, die dem Dichter nicht zur Ehre gereichte. Befriedigender erklärt Schlottmann, welcher 27, 13 ff. als Warnung für die Freunde fasst, sich nicht durch ungerechtes Richten die von ihnen selbst

so oft verkündete Frevler-Strafe zuzuziehen. Wäre diese Auffassung von 27,13ff. richtig, so wäre die Schilderung des Frevler-Geschicks von einem Grundgedanken beherrscht, an welchen sich allerdings die folgende Darlegung der Ueberschwenglichkeit der göttlichen Weisheit zusammenhangsgemäss als Begründung anschliessen würde. Wir können aber diese Auffassung nicht für richtig halten. Die Schilderung müsste anders lauten, wenn sie den Freunden als Warnungsspiegel zu dienen bezweckte. Ihr Zweck ist ein anderer. Iob schildert die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit im Lebensausgang des Frevlers, um die Freunde zu belehren, dass sie ihn und sein Geschick falsch beurtheilen. An das so und nicht anders gemeinte Strafgemälde muss sich c.28 mit seinem begründenden כי anschliessen. Wäre dies unthunlich, so möchte man geneigt sein, mit Pareau c.28 als von seiner rechten Stelle abgekommen hinter c.26 zu versetzen. Aber eine Warnung vor diesem gewaltsamen Auskunftsmittel liegt schon darin, dass aus c.26 nicht ersichtlich ist, warum die mit כי beginnende Gedankenreihe in c.28 gerade die vorliegende Gestalt annimmt, wogegen in c.27 gesagt war, dass der Gottlose Silber כסף wie Staub aufhäufe, dass aber Schuldlose, welche seinen Sturz erleben, in dieses Silber כסף sich theilen, so dass, wenn nun 28,1 fortgefahren wird: כי יש לכסף מוצא, dies in nicht unvermittelter Gedankenverknüpfung geschieht. Bedenken wir weiter, dass c.28 nur Amplification des Einen Schlussgedankens ist, auf den Alles zustrebt, dass nämlich Furcht Gottes die rechte Weisheit des Menschen ist, so schliesst sich c.28 auch in Anbetracht dieser seiner Pointe passend an die Schilderung des Frevler-Geschicks 27,13ff. an; das trostlose Lebensende des Gottlosen wird daraus begründet, dass die Weisheit des Menschen, deren jener sich entschlagen hat, in Gottesfurcht besteht, und zugleich erreicht Iob damit den eigentlichen Endzweck seiner mit אורה אתכם ביד־אל 27,11 angekündigten Belehrung: er hat nämlich zugleich bewiesen, dass er, der mitten in seinen Leiden, obgleich sie ihm ein unlösbares Räthsel sind, an der Gottesfurcht festhalte, kein רשע sein könne. Dieses Ziel der Begründung und jene wohlzubeachtende Gedankenverknüpfung beweisen, dass c.28 an seinem ursprünglichen Orte steht. Und erwägt man, dass Iob den Gottlosen als einen habgierigen Reichen geschildert hat, der seinem maasslosen Besitze von Silber und Kostbarkeiten durch plötzlichen Tod entrissen wird, so begründet c.28 das vorausgegangene Strafgerichtsbild in folgender Weise: Silber und andere edle Metalle stammen aus den Tiefen der Erde, die Weisheit aber, deren Werth alle diese irdischen Schätze übersteigt, ist nirgends innerhalb des Bereichs der Creatur zu finden, Gott allein kennt sie und von Gott allein kommt sie, und insoweit der Mensch sie erreichen kann und soll, besteht sie in Furcht des HErrn und Meiden des Bösen. Dies ist der straffe Zusammenhang des c.28 mit dem unmittelbar Vorausgegangenen, den die meisten Ausll. seit Schultens dadurch verfehlen, dass sie den Schwerpunkt in die Unerforschlichkeit der in der Welt waltenden göttlichen Weisheit verlegen, wogegen Bouillier richtig bemerkt, das ganze c.28 handle nicht sowohl von Gottes, als von des Menschen Weisheit, die Gott, der alleinige Inhaber der Weisheit, ihm beschie-

den: *omnibus divitiis, fluxis et evanidis illis possessio praeponderat sapientiae, quae in pio Dei cultu et fuga mali est posita.* Uebereinstimmig hiemit ist v. Hofmanns Ansicht (Schriftbeweis 1,96 Ausg. 2): „Nimmt man 28,1., wo ein begründendes oder erklärendes כִּי den Uebergang bildet, mit 28, 12., wo mit einen וְ zum anderen Theile der Rede fortgeschritten wird, endlich mit 28,28., wo diese sich rund abschliesst, in die Einheit Eines Gedankens zusammen: so stellt sich derselbe so heraus, dass das endliche Verderben des in irdischem Glück und Wohlsein stehenden Gottlosen dadurch erklärt wird, dass der Mensch alle verborgene Herrlichkeit durch eigene Anstrengung und Kühnheit gewinnen kann, nicht aber die Weisheit, welche in dieser sinnlichen Welt nicht heimisch, sondern Gott allein bekannt und von ihm allein zu lernen ist, dessen Lehre aber lautet: siehe Gottesfurcht, das ist Weisheit, und Böses meiden ist Verstand.“ —

Ehe wir nun an die Einzelauslegung von c. 28 gehen, dürfen wir uns schon hier, ohne vorzugreifen, die Frage stellen, woher der Dichter die in 28,1 ff. niedergelegte und allem Anschein nach aus eigner Anschauung gewonnene Kenntniss der mancherlei Arten des Bergbaus hat. Da er, wie wir nun schon öfter bemerkt haben, mit Aegypten wohl bekannt ist, so liegt es am nächsten, diese seine Kenntniss aus Aegypten mit Einschluss der sinaitischen Halbinsel herzuleiten. Dass die sinaitische Halbinsel seit ältester Zeit bergmännisch ausgebeutet worden ist, zeigen die dort aufgefundenen Bergbau-Trümmer. Das erste dieser Bergbau-Reviere ist das *Wadi Nasb,* wo Lepsius (Briefe S. 338) Spuren alter Schmelzorte fand und wo auch Graul mit seinen Gefährten, durch das Werk Wilkinsons aufmerksam gemacht, nach Bergbau-Resten suchte und wenigstens Spuren von Kupferschlacken, aber nichts weiter zu sehen bekam (Reise 2,202), eingehender auf Verlangen des Vicekönigs Mehemed Ali bergmännisch untersucht von E. Rüppell und mit geringerem Erfolg von Russegger (s. die Berichte in Ritters Erdkunde 14,784—788).[1] Ein zweites Bergbau-Revier wird durch das Trümmerfeld eines Tempels der *Hathor* auf der in das räumige Thal hinausragenden steilen Terrasse der Berghöhe *Sarbut* (*Serâbît*) *el-châdim* bezeichnet. Dieses Trümmerfeld mit seinen vielen hohen Stêlen innerhalb des noch erkenntlichen Bezirkes eines Tempels und rings um diesen macht den Eindruck eines grossen Todtenackers und ist als ein solcher schon von Carsten Niebuhr (Reise 235 Tafel XLIV) beschrieben und abgebildet worden. Im Febr. des J. 1854 verweilten Graul (Reise 2,203) und Tischendorf kurze Zeit auf diesem schwer zu erklimmenden denkmalreichen Höhepunkte der Wüste; einen geisterhaften Eindruck machte es

1) Das Thal heisst nicht *Wadi nahas* (Kupferthal), was nur eine Vermuthung Rüppells, sondern *Wadi naṣb* نصب, was nach Reinaud Statuen- oder Stêlen-Thal bed. Dreissig Wegstunden von Suez — sagt ein Kenner in den Historisch-politischen Blättern 1863 S. 802 f, — liegt das *Wadi nesb* [eine Aussprache, welche die Schreibung نسب voraussetzt]; es dürfte wohl selten irgendwo ein Erz leichter zu gewinnen sein und in so ungewöhnlicher Mächtigkeit sich vorfinden, da die Kupfer führende Gebirgsmasse an manchen Stellen 200 F. im Durchmesser hat und die erzführende Stufe fast unvermischt ist. Das Mineral (erdige Kupferschwärze) ist metallreich.. Ausserdem ist Eisenerz, Braunstein (Pyrolusit), kohlensaures Bleioxyd und endlich der überaus werthvolle Zinnober am Sinai entdeckt worden.

auf uns — sagt Letzterer (Aus dem h. Lande S. 35) — als wir mitten unter den grotesken Gestalten dieser Denkmäler weilten, während die schon gesunkene Sonne über die umliegenden, bald heller bald dunkler gefärbten Kupferberge von wildromantischem schauerlichem Aussehn ihren tiefröthlichen Schimmer warf. Dass diese Kupferberge im Alterthum ausgebeutet wurden, beweisen die grossen schwarzen Schlackenhügel, welche Lepsius (Briefe S. 338) östlich und westlich vom Tempel auffand; auch führt *Hathor* in den Inschriften den Beinamen „Herrin von *Mafkat* d. i. dem Kupferlande (*mafka* Kupfer mit dem weiblichen postpositiven Artikel *t*). Eben diesen Namen führt sie auf den Denkmälern des *Wadi maghâra*, einer der Seitenschluchten des *Wadi mucatteb* (d. i. beschriebenen, inschriftvollen Thales); diese Zeugen einer andern alten Bergbaucolonie gehören fast alle dem höchsten ägypt. Alterthum an, während die auf *Sarbut el-châdim* nur bis *Amenemha III*, also bis zur letzten Dynastie des alten Reichs zurückreichen; schon der zweite König der fünften Dynastie *Snefru*, ja sein Vorgänger (nach Lepsius sein Nachfolger) *Chufu*, jener *Χέοψ*, welcher die grösste Pyramide erbaut hat, erscheinen hier als Besieger der fremden Völker, und die der *Hathor* geweihte Gebirgslandschaft heisst wie dort *Mafka't*. Zu diesem Kupferlande gehört auch der von J. Wilson entdeckte Bergbau-Rest am östlichen Ende der Nordseite des *Wadi mucatteb*, gleichfalls dicht an der Strasse, aber in hinteren Thalschluchten — eine mächtige granit- oder porphyrartige hohe Felswand, welche von oben nach unten mit dunkeln, aber schon künstlich durch Höhlen, Gruben und Stollen ausgebeuteten Metallgängen durchsetzt wird und auf einen grossen Reichthum von Erzen, wie wegen der Einfachheit der Bearbeitung auf ein sehr hohes Alter zurückschliessen lässt. Diese ganz offen gelegte Bergbaukunst — so referirt Ritter[1] — gab den wichtigsten Aufschluss über Hiobs merkwürdige Beschreibung vom Bergbau. — Was Aegypten selbst betrifft, so hat dieses nur wenige und nicht sehr reiche Eisenerzlager, wie denn Eisen in den Grabstätten weit seltener als Bronze vorkommt, auch bedeutende Kupferminen hat Wilkinson dort fast unter gleicher Breite mit dem Kupferlande des Sinai beobachtet, Genaueres wissen wir aber nur von den Goldbergwerken an den äussersten Grenzen Oberaegyptens. Agatharchides in seinem Periplus erwähnt sie und Diodor (III, 11 ff.) gibt davon eine genaue Beschreibung, aus welcher ersichtlich, dass das Bergwerk damals ziemlich so wie das unserer Vorfahren vor etwa hundert Jahren beschaffen war: wir erkennen darin die Tag- und Nachtschichten, den Bau in Stollen, die Pochwerke und Wäschen, die Schmelzanstalt.[2] Es sind die Goldbergwerke Nubiens, dessen Name das Goldland bed., denn *NOYB* ist der altäg. Name des Goldes. Wir besitzen aus der Zeit *Sethoshi's I*, des Vaters des *Sesostris*, noch den Situationsplan eines Goldbergwerks, welches Birch (*upon a historical tablet of Rameses II of the XIX. dynasty, relating to the goldmines of Aethiopia*) zuerst richtig bestimmt hat.

1) In dem Aufsatz über die sinaitische Halbinsel in Pipers Ev. Jahrbuch 1852. Was J. Wilson sah (1843/4), ist nicht ein bis dahin unbekanntes Bergbau-Revier, sondern eine der für die altäg. Höhlenarbeiten klassischen Stellen des *Wadi maghâra*.

2) So Klemm, Allgem. Cultur-Geschichte 5, 304.

Auch ist auf Denkmälern aller Zeiten viel die Rede von andern Metallen (Silber, Eisen, Blei), so wie von Edelsteinen, mit denen z.B. die Harfen geziert waren; auch der Diamant lässt sich nachweisen. In dem *Papyrus Prisse*, welchen Chabas unter dem Titel *Le plus ancien livre du monde* bearbeitet hat, sagt *Phtha-hotep*, der Verf. dieses moralischen Traktats, IV, 14: „Achte mein gutes Wort höher als den (grünen) Smaragd, welcher gefunden wird von Sklaven unter den Kieselsteinen".[1] Den Smaragd lieferten die Smaragdberge bei Berenike.

Mag aber die Scene des B. Iob im eig. Idumäa ('Gebâl) oder in Haurân zu suchen sein, jedenfalls gab es ihr auch noch näher gelegene Bergwerke als die ägyptischen. In *Phunon* (*Phinon*) zwischen Petra und Zoar gab es, wie sich daraus schliessen lässt, dass Mose dort die eherne Schlange errichtete (Num. 21, 9 f. vgl. 33, 42 f.), bis in die mosaische Zeit hinaufreichende Kupfergruben (*χαλκοῦ μέταλλα aeris metalla*), wohin während der Christenverfolgungen der Kaiserzeit viele Glaubenszeugen verbannt wurden, um dort der verderblichen Grubenarbeit (Athanasius sagt übertreibend: *ἔνθα καὶ φονεὺς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι*) zu erliegen.[2] Aber auch von Gold- und Silberminen weiss Edrîsi in dem edomitischen Gebirge, dem *'Gebel eś-'Serâ* (الشراة) d. i. הַר שֵׂעִיר.
Nach dem Onomastikon deutet דִּי זָהָב Dt. 1, 1 (LXX *καταχρύσεα*) auf solche Goldminen im peträischen Arabien und Hieronymus (unter *Cata ta chrysea*[3]) bem. dazu: *sed et metalli aeris Phaeno, quod nostro tempore corruit, montes venarum auri plenos olim fuisse vicinos existimant.* Gar nicht hieher gehört die Angabe des Eupolemos (bei Euseb. *praep.* IX, 30) von einer goldgrubenreichen Insel *Οὐρφῆ* im rothen Meere, denn unter dem rothen Meere *ἐρυθρὰ θάλασσα*[4] ist da nicht der arab. Meerbusen gemeint, und die Beziehung des Namens einer Hügelkette *Telûl ed-dhahab* im alten Gilead auf Goldminen beruht bis jetzt nur auf Hörensagen. Um so erwähnenswerther aber ist es, dass sich noch Spuren ehemaliger Kupferwerke auf dem Libanon finden (s. Knobel zu Dt. 8, 9), dass Edrîsi (*Syria ed. Rosenm.* p. 12) ein ergiebiges Eisenwerk bei Beirut kennt und dass noch jetzt die in *Deir el-kamar* am Libanon wohnenden Juden pachtweise das Eisen ausbeuten und besonders Hufeisen daraus schmieden, welche durch ganz Palästina versendet werden.[5] Der Dichter des B. Iob konnte also sowohl im Bereiche des ägyptischen Reiches, welches er ohne Zweifel bereist hat, als auch in dem ausserhalb desselben gelegenen peträischen Arabien und in den Libanongegenden den Bergbau in den mannigfaltigen Arten seines Betriebes aus eigner Anschauung kennen lernen,

1) Nach einer Mittheilung des Prof. Lauth in München.

2) s. Genesis S. 512. Ritter, Erdkunde 14, 125—127., so wie auch mein Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in Luth. Zeitschr. 1840 S. 133.

3) *Opp. ed. Vallarsi* 3, 183. Der Text des Eusebius ist nach dem des Hier. zu berichtigen, s. *Ugolini*, *Thes. vol.* V *col.* CXIX s. Was Ritter, Erdkunde 14, 127 sagt, ist durch arge Irrungen entstellt.

4) s. über den Sinn dieser Benennung Genesis S. 630.

5) Schwarz, Das h. Land (1852) S. 323. Die äg. Denkmäler nennen eine Landschaft, welche heimisches Eisen als Tribut zahlt, Namens *Asj*, s. Brugsch, Geogr. der Nachbarländer Aegyptens S. 52.

um seinem Helden eine Beschreibung desselben in den Mund zu legen; den Bergbau des eigentlichen Arabiens, wo noch jetzt Eisen und Blei ausgebeutet wird und nach Zeugnissen der Alten früher auch Berggold ausgebeutet worden sein soll, mit Stickel herbeizuziehen ist unnöthig. „Vor allem aber mag der Dichter 28[b], da er seinen Helden in das Ostjordanland versetzt, an die Minen des Eisengebirges (*τὸ σιδηροῦν καλούμενον ὄρος* Jos. *bell.* 4, 8, 2) gedacht haben, welches auch das „Quergebirg" *el-mi'râd* genannt wird, weil es sich von W. gegen O. zieht, während der *Gebel 'Aglûn* sich von N. nach S. erstreckt. Es liegt zwischen den Schluchten des *Wâdî Zerḳâ* und *W. 'Arabûn*, beginnt bei den Mündungen der beiden *Wâdî's* in das *Ghôr* und endigt im Osten mit einem jähen Absturze gegen die Stadt *Geraš* hin, welcher von seiner Höhe und weiten Sichtbarkeit die *Negde* (נִגְדָּה) heisst. Die im Alterthum ausgebeuteten Eisenbergwerke liegen am südlichen Abhange des Gebirgs südwestlich von der Ortschaft *Burmâ* und ohngefähr 1½ Stunde von der Sohle des *W. Zerḳâ* ab. Das Material ist ein leicht zerbrechlicher rother, brauner und violetter Sandstein, der einen starken Beisatz von Eisen hat. Hin und wieder enthält er zugleich Massen von kleinen Conchilien, wo er dann bedeutend härter ist. Von diesen antiken Minen wurden einige, welche in Syrien unter dem Namen der „Rosenminen" *ma'âdin el-ward* bekannt sind, in der Zeit von 1835 bis 39 durch Ibrahim Pascha ausgebeutet; als aber Syrien im J. 1840 an die Türkei zurückfiel, hörte dieser Bergbau wieder auf, der mit gutem Erfolg betrieben worden war, weil man für die Schmelzöfen Ueberfluss an Holz hatte. Ein grosser herrenloser Wald bedeckt den Rücken und den ganzen nördlichen Abfall dieses Gebirgs bis zur Sohle des *W. 'Arabûn* hinab, und da in seiner Mitte wohl seit Jahrhunderten kein Baum abgehauen worden ist, so kann dort das Dickicht mit den umgestürzten und verfaulenden Stämmen eine Vorstellung von einem Urwalde geben. Wir durchzogen den Wald im Juni 1860 zwischen *Kefrengi* und *Burmâ*. Ausser Nordgilead, in welchem das Eisengebirg liegt, gestattet keine andere Provinz *Basans* den Bergbau; sie sind exclusiv vulkanisch, ihre Gebirge sind Schlacke, Lava und Basalt, und wahrscheinlich verdankt die letztgenannte Steinart dem Worte *Βασάλτις*, der Nebenform von *Βασάντις* (= *Basan*), ihren Namen." *Wetzst.*

28, 1 Denn es gibt fürs Silber einen Fundort
Und eine Stätte fürs Gold das man ausschmilzt.
2 Eisen wird aus Staub hervorgeholt
Und Gestein giesst man zu Kupfer.
3 Man hat ein Ende gemacht der Finsterniss,
Und nach allen Endpunkten hin erforscht man
Gestein des Dunkels und des Todesschattens.
4 Man bricht einen Schacht von den oben Weilenden weg,
Da vergessen von jeglichem Fusse
Hangen sie fern von Sterblichen, schweben.[1]

1) Unter den Ausll. dieser und der zwei folg. Strophen sind auch zwei bergbaukundige: der Berghauptmann v. Veltheim, dessen Bemerkungen J. D. Michaelis in der Orient. u. exeg. Bibliothek 23, 7—17 mittheilt, und der Bergexpectant Rudolf Nasse in „Studien u. Krit." 1863, 105—111. Einige Bemerkungen v. Leonhard's enthält Umbreits Comm.: er versteht 4[c] vom sogen. Fahren auf dem Knebel, 5[b] vom

Iob will, dem von uns aufgewiesenen nächsten Zus. nach, zeigen, dass des reichen Mannes Endgeschick ein wohlverdientes ist, weil die Schätze, welche er zum Gegenstand seiner Habgier und seines Stolzes machte, wenn auch noch so kostbar, doch irdischer Natur und Abkunft sind. Darum beginnt er mit den edelsten Metallen, mit dem Silber, welches in Rückbeziehung auf 27, 16 f. den Vortritt hat, und dem Golde. מוֹצָא bed. ohne den Nebenbegriff der Fülle (Schult.) den Ausgangsort d. i. den Ort von wo etwas natürlicherweise hervorgeht (38, 27) oder von wo es geholt wird (1 K. 10, 28), hier in letzterem Sinne den Fundort oder die Fundgrube, wie das parall. מָקוֹם den Ort, wo das Gold vorkommt, also die Goldmine. Der Accentuation nach (*Rebia mugrasch*, *Mercha*, *Silluk*) ist nicht zu übers.: und ein Ort für das Gold wo man es läutert, sondern einen Ort für das Gold das man läutert. זָקַק seigen, seihen ist der technische Ausdruck für die Reinigung der edlen Metalle von dem beigemengten tauben Gestein (Mal. 3, 3) und zwar mittelst Verwaschung; das so gewonnene reine Gold oder Silber heisst מְזֻקָּק (Ps. 12, 7. 1 Chr. 28, 18. 29, 4). Nachdem Diodor in seiner Beschreibung des oberäg. Goldbergbaus (III, 11 ss.) die Zerkleinerungsarbeiten bis zur Granulation und Mahlung beschrieben[1], fährt er fort: „Zuletzt nehmen die Techniker den zermahlenen Stein und legen ihn auf eine breite Tafel, die ein wenig abhängig liegt, und giessen Wasser darauf, welches die erdigten Theile auswäscht und fortschwemmt, während das Gold auf dem Brete liegen bleibt. Diese Arbeit wird öfter wiederholt, wobei Anfangs die Masse mit den Händen sanft gerieben wird. Dann drücken sie mit dünnen Schwämmen leise darauf und ziehen so alles Erdigte und Lockere an sich, so dass der Goldstaub ganz rein übrig bleibt. Endlich nehmen es andere Techniker nach Maass und Gewicht zusammen, schütten es in thönerne Tiegel und thun eine angemessene Masse Blei, Salzkörner, ein wenig Zinn und Gerstenkleie dazu, legen einen genau anschliessenden Deckel darauf, verstreichen ihn sorgfältig mit Lehm und lassen es so fünf Tage und fünf Nächte unaufhörlich im Ofen sieden. Hierauf lassen sie es abkühlen und finden sodann von dem Zuschlag nichts im Tiegel, sondern nehmen das reine Gold mit wenigem Abgang heraus.“ Die Benennung der ersteren dieser Trennungsarbeiten, der Trennung mittelst Schlämmens oder auch Siebens (Seihens), ist זָקַק und der anderen, der Trennung mittelst Röstung oder auch Ausschmelzung, צָרַף. Von Silber und Gold geht die Schilderung zu Eisen und Erz (Kupfer *cuprum* = *aes Cyprium*) über; das Eisen heisst בַּרְזֶל nicht mit der Nominalendung *el* wie כַּרְמֶל (so Ges. Olsh. u. A.), sondern wahrsch. aus בַּזֶל erweitert (Fürst), wie שַׁרְבִיט aus שַׁבִיט = שֵׁבֶט, סַמְפִּיר aus סַפִּיר, *βάλσαμον* aus בֶּשֶׂם, da wie Plinius bezeugt der Name des Basalts (Eisenmarmors) und Eisens einander verwandt sind,[2] und das Kupfer heisst

---

sogen. „Feuersetzen“, v. 6 vom Lasurstein, 10ᵃ von der ältesten Art der sogen. „Wasserlosung.“

1) s. den ganzen ausführlichen Bericht, sachkundig übers., in Klemms Allgem. Cultur-Gesch. 5, 503 f.

2) *Hist. nat.* XXXVI, 7, 11: *Invenit eadem Aegyptus in Aethiopia quem vocant basalten (basaniten) ferrei coloris atque duritiae, unde et nomen ei dedit* (s. v. Rau-

נְחֻשָׁה, wofür das B. Iob (20,24. 28,2. 40,18. 41,19 vgl. schon Lev. 26,19) überall נְחוּשָׁה sagt (*aereum = aes,* arab. *nuḥâs*). Vom Eisen wird gesagt, dass es aus עָפָר hervorgeholt wird, womit hier das Erdinnere wie 41,25 die Erdoberfläche gemeint ist, und vom Kupfer, dass man Gestein zu Kupfer giesst (s. Ges. §. 139, 2) d. i. daraus Kupfer ausschmelzt, יָצוּק wie 29,6 *fundit*, hier mit allgemeinstem Subj.: man giesst, wogegen 41,15 f. *partic.* von יָצַק. Dass es das Erdinnere ist, dem man diese Metalle abgewinnt, sagt deutlicher v. 3: ein Ende hat er (der Mensch) gemacht der Finsterniss, indem er näml. das lichtlose Erdinnere aufwühlt und lichtet, und לְכָל־תַּכְלִית nach allem Aeussersten hin d. i. bis in alle entlegensten Tiefen erforscht er Gestein des Tiefdunkels und des Todesschattens d. i. tief unter der Erdoberfläche in schwärzester Finsterniss verborgenes (s. zu 10,22 und vgl. Plinius *h. n. XXXIII prooem.* von dem Bergbau: *imus in viscera ejus* [*terrae*] *et in sede Manium opes quaerimus*); die meisten Ausll. (Hirz. Ew. Hahn Schlottm. u. A.) fassen לכל־תכלית adverb. „aufs alleräusserste oder allergenaueste“, aber s. zu 26, 10.; לתכלית könnte so adverbiell gebraucht werden, aber לכל־תכלית ist nach לכל־רוח Ez. 5, 10 (nach allen Winden hin) zu erkl. Iob beschreibt nun die Bergmannsarbeit näher und es verdient Beachtung, dass das letztgenannte Metall, an welches sich diese Beschreibung anschliesst, gerade das Kupfer ist. נַחַל, welches sonst das Thal, das Flussbett und den Fluss selbst bed. wie das arab. وَادٍ (nicht von נָחַל = נָחַל hinfliessen, wie Ges. *thes.* und Fürst, sondern von נָחַל

mer, Palästina S. 96 Ausg. 4). Eigentliches Eisenerz haben weder Seetzen noch Wetzstein in Basan gefunden. Um so herrschender ist dort der Basalt, von dem Basan den Namen haben mag. Denn ein eigenthümliches semitisches Wort für Basalt gibt es sonst nicht; Bocthor hilft sich durch نوع رُخام أسود „eine Art schwarzen Marmors,“ aber das ist, wie mir Wetzstein schreibt, nur Uebers. der Phrase des vor ihm gelegenen franz. Dictionnairs, denn der allgem. Name des Basalts, wenigstens in Syrien, ist *ḥaǵar aswad* (schwarzer Stein). Das Eisen heisst arab. *ḥadîd* (eig. ein spitzes Instrument mit der auch sonst nicht seltenen Uebertragung des Namens des Werkzeuges auf den Stoff, aus dem es gemacht ist). ברזל (פרזל) kennt das Arab. nur in der Form *firzil* als Namen der Eisenfessel und einer grossen Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens; merkwürdig aber, dass in dem mit dem Aegyptischen stammverwandten Berberischen das Eisen noch heutzutage *wazzâl* heisst, s. *Lex. geographicum ed. Juynboll t.* IV (*adnot.*) p. 64 l. 16 und Marcel, *Vocabulaire Français-arabe de dialectes vulgaires africains* p. 249: „*Fer* حديد *hadyd* (*en berbere* وزّال *ouezzâl*, أوزّال *ôouzzâl*). Der koptische Name des Eisens ist *benipi* (dialektisch *penipe*), nach Prof. Lauth viell. wie auch *barôt* Erz mit *ba*, dem hierogl. Namen eines sehr harten Minerals, zusammenhängend; der schwarze Basalt eines Obelisken im Brittischen Museum heisst in der Inschrift *bechenen*. Verhielte es sich wirklich so, dass Eisen und Basalt im Semitischen homonym sind, so wäre der Grund nur in der dunkeleisenschwarzen Farbe des Basalts, in dessen Härte und viell. auch dessen Schwere (die aber nur ungef. die Hälfte des spezifischen Gewichts des reinen Eisens beträgt) zu suchen, nicht in dem erst in neuerer Zeit als wesentlicher Gemengtheil des Basalts entdeckten Magneteisen, dessen Körnchen sich nicht mit blossem Auge erkennen lassen und nur durch die Magnetnadel oder durch chemische Untersuchung nachzuweisen sind.

√ חל höhlen, wov. נְחִילָה = חָלִיל Flöte als hohles Tonwerkzeug) bed. hier die in die Erde eingearbeitete und zwar, wie das Folg. zeigt, senkrecht eingearbeitete Höhlung, also den Schacht. Nasse besteht auf der Bed. „Thal“, wobei man recht gut an „Tagebau auf Gängen“ denken könne: „man legt bei dieser Art des Abbau's in dem Erzgang einen kleinen Schacht an (also in senkrechter Richtung) und arbeitet fast gleichzeitig das Erz nach beiden Seiten hin weg. In einiger Entfernung von dem ersten Schacht bringt man einen zweiten nieder und baut auf gleiche Weise ab. Indem man so nach der Länge des Ganges fortfährt, entsteht, wenn, wie dies bei festem Gestein und fast senkrechten Gängen gewöhnlich der Fall ist, der ausgehauene Raum offen bleibt (also nicht zustürzt oder zugefüllt wird), ein Einschnitt in den Berg, der sich recht gut mit einem steilen Thale vergleichen lässt.“ Aber wenn נחל sonst überall das Thal mit dem zugehörigen Wasserlauf bez., so hat es nicht nothwendig auch in der Terminologie des Bergbaus gleiche Bed. Es bed., viell. nicht ohne Bezug auf seine sonst übliche Bed., den nach oben offnen und von Felswänden umschlossenen Fahrschacht (im Untersch. von den mehr oder weniger wagerechten Stollen oder Grubengängen, wie sie in den oberäg. Goldbergwerken durch die ausgehöhlten Felsen geschlagen waren, oft so krumm, dass, wie Diodor sagt, die mit Lichtern an der Stirn versehenen Arbeiter je nach den Biegungen des Stollens die Stellung ihres Körpers verändern mussten), und dass man sich diese Schachte ansehnlich tief vorzustellen hat, zeigt מֵעִם־גָּר weg von dem oben Weilenden, noch mehr aber das Folg.: da vergessen (הַנִּשְׁכָּחִים mit dem fingerzeigartigen Art. wie 26,5. Ps. 18,31. 19,11. Ges. §. 109 Anf.) von (jeglichem) Fusse (der oben auftritt) hangen (vgl. rabb. מְדֻלְדָּל *pendulus*[1]) sie fern von Menschen, baumeln, schweben oder halten sich in der Schwebe, vgl. Plinius *h. n.* XXXIII, 4, 21 nach dem Texte Silligs: *is qui caedit funibus pendet, ut procul intuenti species ne ferarum quidem sed alitum fiat. Pendentes majori ex parte librant et linias itineri praeducunt.* דָּלַל hat hier die auch dem arab. دَلَّ eigne Grundbed. *deorsum pendēre* und נוּעַ verhält sich zu נוּד wie *nuere* νεύειν zu *nutare*. Das מִנִּי von מִנִּי־רָגֶל entspricht, genau genommen, nicht dem griech. ὑπό, es bildet aber auch nicht eine für sich stehende adverbielle Nebenbestimmung: fernab vom Fusse, sondern es ist so zu verstehen wie מן auch sonst nach נשכח gebraucht wird Dt. 31,21. Ps. 31,13: vergessen aus dem Munde hinweg, aus dem Herzen hinweg, hier: vergessen vom Fusse hinweg, so dass dieser auftritt, ohne Wissen darum dass unterhalb sich Menschen befinden, also: der Erinnerung der oben Auftretenden gänzlich entschwunden. מֵאֱנוֹשׁ ist nicht mit נָעוּ (Hahn Schlottm.), sondern mit דַּלּוּ zusammenzunehmen, denn *Munach* ist Stellvertreter des *Rebia mugrasch* nach Psalter 2, 503 §. 2., und דלו ist regelrecht *Milel*, wogegen Jes. 38,14 ohne ersichtlichen Grund *Milra*; die Be-

1) s. Luzzatto zu Jes. 18, 5., wo זלזלים von den hin- und wieder schwankenden Ranken richtig auf זלל = דלל zurückgeführt wird; irrig dagegen wird Jes. 14, 19 אבני־בור *fundo della fossa* übers., mit Vergleichung von Iob 28, 3. אבן bed. nicht Schicht, noch weniger unterste Schicht, sondern Stein (Gestein).

tonung folgt hier keinem festen Gesetze mit gleichfalls geregelten Ausnahmen (s. Olsh. §. 233[c]). Uebrigens ist die Erkenntniss, dass v. 4 von dem Bergwerksschacht und dem Einfahren der Bergleute am Seil redet, eine Errungenschaft der neuern Exegese; schon Schult., welcher hier ausruft: *Cimmeriae tenebrae, quas me exsuperaturum vix sperare ausim*, erkannte das Rechte, aber noch unvollkommen. Er versteht unter נחל den Gang oder die Ader des Metalls, wo es eingebettet ist, und übers. indem er גר nach dem arab. *ǵarr* Fuss des Berges versteht: *rumpit (homo) alveum de pede montis.* Richtig dagegen Rosenm. *canalem deorsum actum ex loco quo versatur homo.* Schlottm. versteht unter גר den in der Einsamkeit wie ein Fremdling wohnenden Bergmann selbst, und wenn man sich die Bergbaureviere der Sinaihalbinsel vergegenwärtigt, so hat man sich bei מעם־גר allerdings zunächst die in der Nähe des Schachtes befindlichen Bergmannswohnungen selbst vorzustellen. An und für sich aber bed. גר nur die (oben) Angesiedelten ohne den Nebensinn der Fremde.

5 **Die Erde — aus ihr geht Brotkorn hervor**
Und ihr Unteres zerwühlt man wie Feuer.
6 **Des Sapphirs Stätte sind ihre Steine**
Und Goldstufen enthält sie —
7 **Der Steig, den kein Aar erkennt**
Und nicht erblickt hat des Geiers Auge,
8 **Den nicht betreten das stolze Wild,**
Ueber den nicht hingeschritten der Leue.

Man construire v. 5 nicht wie Rosenm.: *ad terram quod attinet, ex qua egreditur panis, quod subtus est subvertitur quasi igne*, und nicht mit Schlottm.: (sie schweben) in der Erde, daraus das Brot kommt und die drunten mit Feuer man durchwühlt; denn 5[a] ist nicht so gestaltet, dass das ו von וְתַחְתֶּיהָ *Waw apod.* sein könnte, und אֶרֶץ kann nicht als Locativus „im Erdinnern" bed., vielmehr steht es als Bez. der Erdoberfläche (deren eigentlicher Name freilich אֲדָמָה von √ דם mit dem Grundbegr. des platt Deckenden) dem was unter der Erde ist תחתיה entgegen. Es sind zwei grammatisch selbstständige Aussagen, deren erstere nur die Folie der andern ist: die Erde, aus ihr geht hervor Brotkorn (לֶחֶם wie Ps. 104, 14) und unterhalb ihrer (der Erdoberfläche) = das unterhalb ihrer Gelegene (ותחתיה nur virtuelles Subj. im Sinne von וְתַחְתִּיּוֹתֶיהָ, da תַּחְתֵּי immer nur präpositionell vorkommt) wird umgewendet (vgl. zur Construction des Sing. des Verbi mit dem plur. Subj. 30, 15) wie (von) Feuer (*instar ignis, scil. subvertentis*), d. h. die Erde droben liefert dem Menschen seine Nahrung, aber sich dabei nicht begnügend beutet er auch ihr Inneres aus (vgl. Plinius *h. n. XXXIII prooem.: in sede Manium opes quaerimus, tanquam p a r u m benigna fertilique quaqua calcatur*), indem dieses von der Bergmannsarbeit umgekehrt oder umgestürzt wird (vgl. מַהְפֵּכָה das solenne Wort von der Feuer-Katastrophe Sodoms) wie wenn Feuer in einem Hause ausbricht oder auch wie wenn vulcanisches Feuer das Innere eines Berges durchwühlt (Castalio: *agunt per magna spatia cuniculos et terram subeunt non secus ac ignis facit ut in Aetna et Vesuvio*). Die LA במו (Schlottm.) statt כמו liegt nahe, da ja wirklich Feuer zum Sprengen der Felsen und zum Lossprengen des Erzes vom Gestein gebraucht wird,

aber ausser Hier. der sich den Text willkürlich zurechtgelegt hat (*terra, de qua oriebatur panis in loco suo, igni subversa est*), geben alle alten Uebers. כמו wieder, was auch Nasse gegen v. Veltheim passend findet: das rastlose alles durchwühlende Forschen des Menschen wird unaufhaltsamem immer weiter um sich greifendem Feuer verglichen. Auch v. 6 besteht aus zwei grammatisch selbstständigen Aussagen: Sapphirs Stätte (Lagerort) ist ihr Gestein. Hat man nun לוֹ auf סַפִּיר zu bez. und zu übers.: „und Stäubchen von Gold enthält er" (Hirz. Umbr. Stick. Nasse)? Möglich ist das, denn Theophrast (p. 692 *ed. Schneider*) sagt vom Sapphir, er sei ὥσπερ χρυσόπαστος gleichsam mit Goldstaub oder Goldkörnern überstreut, und Plinius *h. n.* XXXVII, 9, 38 s.: *Inest ei* (*cyano*) *aliquando et aureus pulvis qualis in sapphiris, in iis enim aurum punctis conlucet*, was alles jedoch nicht vom eig. Sapphir gilt, sondern von dem damit verwechselten Lasurstein (*lapis lazuli*), dessen mit Gold oder vielmehr goldig flimmernden Schwefelkies- oder, was dasselbe, Eisenkiespunkten eingesprengte Sorte bes. hoch geschätzt wird.[1] Aber Schult. bem. mit Recht: *vix crediderim, illum auratilem pulvisculum sapphiri peculiari mentione dignum* und Schlottm.: eine solche Nebenbestimmung zu ספיר, in einem besonderen Satz (keinem relat.) ausgedrückt, hat etwas Schleppendes. Dagegen ist עַפְרֹת זָהָב eine vollkommen passende Benennung der Goldstufen. „Die Erde, welche an und für sich schwarz ist — sagt Diodor a. a. O. — ist mit Adern von Marmor durchwachsen, der von so vorzüglicher Weisse ist, dass er alles was schimmert an Glanz übertrifft und woraus die Aufseher über die Bergwerke das Gold durch eine Menge Arbeiter bereiten." Und weiterhin vom Rösten (Zubrennen) dieser Golderden: „Die härteste goldhaltige Erde brennen sie in einem grossen Feuer aus, machen sie dadurch mürbe und lassen sie durch Menschenhände bearbeiten." Auf solche goldhaltige Erden und Erze passt עפרת זהב noch besser, als auf die kastaniennussgrossen Klümpchen des ἄπυρος χρυσός (d. i. nicht ausgeschmolzenen), welches nach Diodor II, 50 in Arabien bergmännisch gewonnen wird (μεταλλεύεται). Unzulässig ist es aber לוֹ auf den Menschen zu bez., denn der Satz wäre dann zu übers.: und Goldstufen sind ihm = hat er, während vielmehr gesagt sein will, dass das Erdinnere dergleichen hat. Deshalb ist לוֹ mit Hahn Schlottm. auf מָקוֹם zurückzubez.: und Golderden enthält er, dieser Sapphirs-Ort. Der Dichter hätte auch לָהּ schreiben können, aber לוֹ besagt, dass eben da wo der Sapphir sich auch die Golderden finden. Das folg. נָתִיב (mit *Dechî*) nebst den darauf folgenden Relativsätzen schliesst sich an אֲבָנֶיהָ an oder auch an מקום, welches durch 6[b] zum Hauptsubj. geworden ist: Lagerstätte des Sapphirs und des Goldes ist das Gestein des Erdinnern — ein Steig, den u. s. w. d. h. eine solche Lagerstätte ist das für kein lebendiges Wesen der Erdoberfläche als allein nur für den Menschen zugängliche Erdinnere. Der Blick der Raubvögel, des עַיִט ἀετός und der אַיָּה d. i. des Habichts oder Taubengeiers reicht aus der Höhe weit und tief hinab,[2] die Söhne des Stolzes oder der Grandezza שַׁחַץ (auch talmud.

1) Vgl. Quenstedt, Handbuch der Mineralogie (1863) S. 355 und 302.

2) Die איה — sagt der Talmud *b. Chullin* 63[b] — befindet sich in Babel und sieht ein Aas im Lande Israel.

Uebermuth *ferocia* von שַׁחַץ = شَخَصَ sich erheben, nicht: Wohlbeleibtheit wie Meier nach شَخُصَ beleibt, dick s.) d. i. die Raubthiere, insbes. der Leue שַׁחַל (s. zu 4, 10., von שָׁחַל سحل brüllen, arab. vom Esel, vgl. das sowohl vom Löwen als vom Esel gebräuchliche lat. *rudere*), suchen die geheimsten Schlupfwinkel und scheuen keine Gefahr, aber der Weg, auf dem der Mensch zu den Schätzen des Erdinnern vordringt, ist ihnen unerkennbar und unnahbar.

9 An den Kiesel legt er seine Hand,
Umwühlt von Grund aus Berge.
10 Durch die Felsen spaltet er Kanäle
Und allerlei Köstliches erblickt sein Auge.
11 Dass sie nicht sickern, dämmt er Flüsse zurück,
Und das Verborgene bringt er ans Licht.
12 Aber die Weisheit von wo erlangt man die?
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Dort unten, wohin kein anderes Wesen der Oberwelt dringt, legt der Mensch seine Hand an Kies- oder Felsgestein; חַלָּמִישׁ (viell. von חלם stark, fest s., arab. mit aufgelöster Verdoppelung *chalnabûs*, wie עַכָּבִישׁ arab. *ʿancabûth*, s. *Jesurun* p. 229) bed. hier den Quarz und überh. das taube Gestein, שָׁלַח יָד בְּ wie etwa unser „in Angriff nehmen“ von einem schwierigen Muth und Kühnheit fordernden Unternehmen, welches hier darin besteht, die erzlose Gesteinlage zu sprengen und fortzuräumen, wie Plinius *h. n.* XXXIII, 4, 21 dies beschreibt: *Occursant . . silices; hos igne et aceto rumpunt, saepius vero, quoniam id cuniculos vapore et fumo strangulat, caedunt fractariis CL libras ferri habentibus egeruntque umeris noctibus ac diebus per tenebras proxumis tradentes; lucem novissimi cernunt.* Ferner: er (der bergbautreibende Mensch) stürzt um (*subvertit* nach der Grundbed. von חפך أفك, أفت drehen, verdrehen) von der Wurzel aus Berge; die Accentuation חפך *Rebia mugrasch*, משרש *Mercha* ist falsch, es ist nach Codd. und alten Ausg. הפך *Tarcha*, משרש *Munach* zu accentuiren und demgemäss zu übers.: *subvertit a radice montes* (denn *Munach* ist Transformation eines *Rebia mugrasch*), nicht *a radice montium*. Es ist jenes die Wurzel (das Unterste) der Berge blosslegende Sprengen durch Miniren gemeint, dessen Abschluss: das Signal zur Flucht für die Arbeiter und der Zusammensturz unter furchtbarem Gekrach von Plinius a. a. O. malerisch beschrieben wird: *Peracto opere cervices fornicum ab ultumo cadunt; dat signum ruina eamque solus intellegit in cacumine ejus montis vigil. Hic voce, nutu evocari iubet operas pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit ab sese longe fragore qui concipi humana mente non possit eque efflatu incredibili spectant victores ruinam naturae.* In v. 10 hängt der Sinn von der Bed. des יְאֹרִים ab. Am nächsten liegt es allerdings, dass יארים Wasser-Canäle bed.; das Wort ist ägyptisch, *aur* bed. in der Sprache der Hieroglyphen den Fluss und insbes. den Nil, weshalb am Schlusse des Laterculus des Eratosthenes der Königsname *Φρουορῶ* (*Φουορῶ*) durch ἤτοι Νεῖλος erklärt wird. Sind Wasser-Canäle gemeint, so können das entweder hineinleitende oder ableitende sein. Im ersteren Falle versteht man die

kataraktenartig auf die Trümmer des gesprengten goldhaltigen Berges herabgeleiteten Wassergefälle, die *corrugi* des Plinius: *Alius par labor ac vel majoris impendi: flumina ad lavandam hanc ruinam iugis montium obiter duxere a centesimo plerumque lapide; corrugos vocant, a corrivatione credo; mille et hic labores.* Aber für ein solches grossartiges hydraulisches Schlämmwerk ist בִּקַּע kein passendes Wort. Weit besser passt dies auf wagerecht durch den Fels hindurch gespaltete Stollen oder Grubengänge zur Ableitung des Wassers nach aussen. So erkl. v. Veltheim: „Der Bergmann treibt durch den harten Felsen Stollen in seine Grube [in welche der senkrechte Schacht ausläuft], führt dadurch die vielen in der Teufe [Tiefe] sich findenden Grundwasser ab [d. i. die auf dem Grunde der Grube befindlichen und ihrer Ausbeutung hinderlichen], und kann alsdenn [so schliesst sich 10ᵇ naturgemäss an] die dadurch freygemachten und in der Teufe befindlichen Erze und Anbrüche beurtheilen und zu Tage fördern. Diese Art, durch immer unter einander getriebene Stollen die Bergwerke abzubauen [so dass unter der ausgebeuteten Grube mittelst Weiterführung des Schachtes eine neue angelegt und auch diese wieder durch einen unterhalb des andern gelegenen Stollen wasserfrei gemacht wird] ist auch die allerälteste, von der man in der Bergwerksgeschichte etwas Gewisses weiss, und die allernatürlichste in solchen Zeiten, wo man von Wasserkünsten noch keinen Begriff hatte.“ Diese Erkl. ist weit befriedigender als die von Herm. Sam. Reimarus, dem „Wolfenbütteler Fragmentisten“ (in seiner Ausgabe der Neuen Erkl. des B. Hiob von Joh. Ad. Hoffmann 1734. 4. S. 772): „Er spaltet Bäche heraus in den Felsen. Das nennen die Berg-Leute Wasser erschroten, wenn sie einen Gang oder Klufft erbrechen, woraus starcke Wasser kommen. Solches Wasser weiss der Berg-Mann nicht allein zu andern Nutzen anzuwenden, sondern es ist auch eine Anzeige vorhandener reicher Minen, gleichwie bei denen Gängen und Klüfften die meisten Wasser sind. Darum folgt: Und alsdenn siehet sein Auge allerley Kostbarkeit.“ Aber dass Wasser ein Anzeichen reicher Erzgänge seien, ist grundlos und בקע passt besser auf jenes geflissentliche Anlegen von Stollen zur Abführung der Wasser als auf dieses unabsichtliche Stossen auf Wasser während der Arbeit; auch ist יארים bei jener Erkl. so angemessen als unangemessen bei dieser, denn יארים bed. sonst die Nilarme, in welche der Nil künstlich verzweigt ist, und liess sich also leicht auf die durch festes Gestein (oder durch Dammerde) hindurchgebrochenen wagerechten Canäle des Bergbaus übertragen. Indess obwohl das Wasser beim Bergbau eine bedeutende Rolle spielt, indem es ihm die grössten Schwierigkeiten bereitet, wie es denn häufig vorkommt, dass eine Grube „ersäuft“ und weil Niemand mehr hinunter kann ihrem Schicksal überlassen werden muss: so ist es doch nicht wahrsch. dass nicht nur v. 11, sondern auch v. 10 vom Grubenwasser rede; deshalb verstehen wir unter יְאֹרִים lieber die (wagerechten) Grubengänge (Stollen oder genauer Strecken), in denen das Erz gehauen wird, eine Auffassung die um so möglicher, da im Koptischen einerseits *jaro* (sahidisch *jero*) den Nil Aegyptens (*phiaro ente chêmi*), andererseits *ior* (*eioor*) den Graben διώρυξ (vgl. Jes. 33, 21 יארים LXX διώρυχες) bed.

s. Ges. *thes.*). Auch so schliesst sich 10[b] folgerecht an, indem durch das Spalten dieser *cuniculi* die Erzgänge (Erzadern) und die etwa eingelagerten Edelsteine blossgelegt werden. In 11[a] übers. Hahn gegen den richtigen Fingerzeig der Acc.: Er verstopft der Bäche Thränen; מִבְּכִי hat *Dechî*, will also nicht genitivisch mit dem Folg. verbunden sein. Aber auch Reimarus' Uebers.: Aus dem Thränen verbindet er Ströme ist unzulässig. „Das träufelnde Wasser — bem. dieser — wird von den Berg-Leuten zum Gebrauch in den Wasser-Gerinnen sorgfältig aufgefangen, und so von vielen Orten zusammen geleitet zu den Wasser-Kasten und zu den Kunst-Rädern. *Corrugum, corrivationem* nennt das *Plinius*.“ Schlottm. bem. dagegen, dass חבש nicht eine solche Verbindung d. h. Ansammlung mehrerer Wasser bed. könne, da es sonst nur von dem Verbinden d. h. Zubinden von Wunden vorkomme; indess obwohl חבש nicht geradezu „sammeln“ bed. kann, so ist die diesem Begriffe nicht fernliegende Bed. *coercere* (34, 17) doch, wie aus dem arab. حِبْس (حَبْس) Wasserwehr oder Wasserschutz zur Stauung und Sammlung und مَحْبَس الماء Wasserbehälter, Cisterne ersichtlich, recht wohl auf Wasser im Sinne der Bindung = Auffangung und Ansammlung übertragbar. Aber dass מבכי bei dem so gebrauchten חבש die *materia ex qua* bezeichne und dass נְהָרוֹת sich auf die Schlämm-Gräben beziehe, in denen „die gepochten Ertzte gewaschen werden, um das Gute von dem Tauben zu scheiden“, ist gegen den Wortlaut des Ausdrucks, wonach vielmehr zu übers. ist: *a fletu* (nicht *e fletu*) *flumina obligat*, sei es dass *a fletu* s. v. a. *ne flent s. stillent* (Simeon Duran: שלא יזלו) oder *obligat* s. v. a. *cohibet* (Ralbag: מַחֲזִיקָה). So erkl. v. Veltheim, indem er auch hier wie v. 10 die Wasserabschlagsstollen versteht. „Die Sohlen [d. i. den Grund] dieser Stollen verschlemmt und dichtet der Bergmann wieder so genau [d. i. er belegt sie, nachdem der Stollen durchgebrochen, dermassen mit einer wasserdichten Substanz z. B. Lehm], dass sie die damit gefangenen Wasser ganz aus der Grube [in die der Schacht ausläuft, nach aussen] abführen müssen und dem tiefern Band [dem weiter unten gelegenen Gange] nicht durch Klüfte [Sprünge] können zufallen lassen; alsdann kann der Bergmann mit seinem Band noch weiter in die Teufe gehen [indem das Wasser nach aussen abläuft und sich nicht nach unten senkt] und die selbst [auch die] unter dem Stollen befindlichen Erze zu Tage fördern“. Bei dieser Erkl. ist nicht gehörig in Betracht gezogen, dass v. 10 יארים, v. 11 dagegen נהרות gebraucht ist. Dass dies nur wechselnde Ausdrücke für Wasserableitungs-Stollen seien, ist nicht wahrsch.; יארים ist für diese ein passender Ausdruck, nicht aber נהרות, welches ebenso passend die Zuflüsse im Bergwerk selbst bez. Der Sinn von 11[a] ist, dass er (der Bergmann) die Wasserzugänge, welche seine Ausbeutung der Grube behindern und bedrohen, dermassen zubindet oder verstopft, dass sie nicht thränen d. i. dass sie auch nicht im geringsten durchsickern, sei es durch Vermauerung oder durch Fassung der zuströmenden Wasser in Wasserörter (arab. *maḥbas*) oder in sie nach aussen abführende Gerinne — alle diese Arten der Wasser-Gewältigung lassen sich unter 11[a] subsumiren, nur dass man nicht mit v. Veltheim unter נהרות die Stollen selbst,

sondern die Wasserzuflüsse verstehe, welche in der einen oder andern Weise für die Grubenarbeit unschädlich gemacht werden, so dass er (der Bergmann), wie 11[b] sagt, ans Licht (אור = לָאוֹר) fördern kann was das Erdinnere Kostbares birgt (תַּעֲלֻמָהּ nach Kimchi u. A. mit euphonischem *Mappik*, wie nach der Masora כבכורה Jes. 28, 4., גשמה Ez. 22, 24 und auch וגלה Sach. 4, 2 nur לתפארת הקריאה ולא לכינוי d. i. nur des Wohllauts halber, nicht zum Ausdruck des Suffixes mit Mappik versehen sind). Mit der Frage v. 12 ist die Schilderung des Bergbaus an dem Ziele angelangt, worauf sie ihr Absehn hat: der Mensch weiss Silber, Gold und andere Metalle und Edelsteine aufzusuchen und aufzufinden, indem er der Erde Gründe sich zugänglich macht, aber die Weisheit von wo wird die erlangt und welches (וְאֵי־זֶה nach and. LA וְאֵיזֶה) ist der Einsicht Stätte? הַחָכְמָה hat den Art., um die überschwengliche gegen die andern erreichbaren Dinge hervorzuheben. חכמה ist der Hauptname und בִּינָה wechselt damit, wie Spr. 8, 1 תְּבוּנָה und anderwärts in Spr. c. 1—9 andere Synonyme, an denen die Chokma-Literatur reich ist. בינה ist eig. die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Durchschauung des Unterschiedlichen, חכמה aber im Allgem. die Erkenntniss der Dinge in ihrem wahren Wesen und ihren letzten Gründen.

13 **Kein Sterblicher weiss ihren Tauschpreis,**
Und man findet sie nicht im Lande der Lebendigen.
14 **Der Abgrund spricht: In mir ist sie nicht,**
Und das Meer spricht: Sie ist nicht bei mir.
15 **Nicht lässt sich geben gediegen Gold für sie**
Und nicht zahlen Silber als ihr Kaufgeld,
16 **Nicht wird sie aufgewogen mit feinem Ofirgold,**
Mit kostbarem Onyx und Sapphir.

Es versteht sich von selbst, dass die Weisheit in unmittelbarer Gegenwärtigkeit sich nirgends innerhalb einer beschränkten Räumlichkeit, wie auf dem Meeresgrunde, finden und nicht in unmittelbarem Gegenempfang mittelst irdischer Schätze erlangen lässt. Es ist auch nicht dieses Selbstverständliche, was hier verneint wird, sondern der Sinn ist der, dass selbst wenn ein Mensch nach allen Seiten hin das Land der Lebendigen d. i. (wie z. B. Ps. 52, 7) die Oberwelt, wenn er die תְּהוֹם d. i. den die sichtbaren Gewässer speisenden unterirdischen Wasserschwall (s. Gen. 49, 25), wenn er das Meer, die grösste umuferte Fassung dieses empordringenden Wasserschwalls, durchforschen, ja wenn er alle Reichthümer und Kostbarkeiten aufbieten wollte, um sich in Besitz der Mittel und Werkzeuge zur Erlangung der Wahrheit zu setzen — die Weisheit d. i. tiefinnerste Erkenntniss des Wesens der Dinge bliebe ihm doch jenseitig und unerreichbar. Mit מְחִיר (von מָחַר verw. מָהַר, מָכַר *mercari*) wechselt v. 13 עֶרְכָּהּ Aequivalent (von עָרַךְ beiordnen, an die Seite stellen). סְגוֹר ist זָהָב סָגוּר 1 K. 6, 20, u. ö., was schwerlich verschlossenes = sorgsam aufbewahrtes Gold bed., vielmehr geschlossenes = verdichtetes unvermischtes, Trg. דְּהַב סְנִין *aurum colatum* (*purgatum*); Ew. vergleicht سَجَرَ sieden, heizen, also: gesottenes durch Ausschmelzen gewonnenes. Dagegen scheint כֶּתֶם von כָּתַם كتم *occulere* urspr. Kleinod zu bez., dann kostbares Gold insbes., LXX χρυσίῳ Ὠφείρ,

B א *Σωφίρ* (ägyptisirt durch Präfigirung des äg. *sa* Theil, Gegend, Seite, wov. z.B. *sa-rēs* Oberland und *sa-hēt* Unterland, also = *sa-ofir* Ofirland). שֹׁהַם wird von LXX a.u.St. *ὄνυξ* (anderwärts *σαρδόνυξ* oder *σάρδιος*) übers., von dem Plinius *h.n.* XXXVII, 6,24 mit Berufung auf Sudines sagt, *in gemma esse candorem unguis humani similitudinem*, weshalb Kn. Rödiger u.A. das arab. سَاهِم vergleichen, welches aber nicht blass, sondern mager und von der Hitze ausgedörrt bed., womit, wenigstens in heissen Ländern, nicht Blässe, sondern im Gegentheil schwarzbraune dunkle Farbe verbunden ist (Fl.); besser würde مُسَهَّم gestreift (Mich.) passen, da der Onyx von weissen Adern durchzogen ist, aber dieses ist *denom.* von *sahm* Pfeil, eig. gepfeilt, und liegt also zu weit ab. Ueber das Etymon von סַפִּיר s. *Jesurun* p. 61 — indess sind sowohl שׁהם als ספיר viell. ausländische Namen, wie der Name des Smaragds (s. ebend. p. 108), welcher indisch ist (sanskr. *marakata* oder auch *marakta*) und dagegen hieroglyphisch (determinirt durch den Stein) *uot* der Grünstein (im Koptischen *p. auannēse* die grüne Farbe) genannt wird (Lauth). Was der Verf. der Einleitung des Spruchbuchs 3,14 f. kurz zusammenfasst: die unerschwingliche Erhabenheit der Weisheit über die werthvollsten irdischen Schätze, wird nun weiter ins Einzelne ausgemalt.

17 **Nicht kommt ihr gleich Gold und Glas,**
Noch wechselt man sie ein um gülden Geräth.
18 **Perlen und Krystall kommen nicht in Erwähnung,**
Und der Weisheit Erwerbung geht über Korallen.
19 **Nicht kommt ihr gleich Aethiopiens Topas,**
Mit reinem Feingold wird sie nicht aufgewogen.
20 **Die Weisheit denn woher kommt sie,**
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Unter den einzelnen חפצים Spr. 3,15., die hier aufgezählt werden, hat, abgesehen von זהב, das Glas den durchsichtigen Namen זְכוּכִית oder, wie in Codd. alten Ausgg. und bei Kimchi vocalisirt wird, זְכוֹכִית mit *Cholem* (in den Dialekten mit ג statt כ). Symm. übers. zwar Krystall und wirklich haben die alten Sprachen für Glas und Krystall gemeinsame Namen, aber der Krystall heisst hier גָּבִישׁ, was eig. wie das arab. *ǵibs* Eis bed.; auch *κρύσταλλος* bed. eig. Eis und bei Homer nur dieses, dann Krystall, ganz so wie das wurzelverw. קֶרַח beide Bedd. in sich vereinigt. Der Grund der Homonymie liegt tiefer als in der äusseren Aehnlichkeit, die Alten hielten den Krystall wirklich für ein Produkt der Kälte, *non alibi certe* — sagt Plinius XXXVII, 2, 9 — *reperitur quam ubi maxume hibernae nives rigent, glaciemque esse certum est, unde nomen Graeci dedere.* Das Trg. übers. גביש mit בִּירוּלִין, gewiss im Sinne des arabisch-pers. *bullûr* (*bulûr*), welches Krystall oder auch Glas bed. und übrigens wohl das Grundwort für *βήρυλλος* ist, obwohl das lautgesetzlich identische Sanskritwort *vaidurja* (Pali *velurija*) nach den Lexx. Name des Lazursteins (pers. *laǵurd*) ist. Von den zwei Wörtern רָאמוֹת und פְּנִינִים scheint eines Perlen und das andere Korallen zu bed.; auch die alterthümlichen Benennungen dieser dem Meere entstammenden Kostbarkeiten fliessen ineinander; das pers. *merǵân* (sanskr.

mangara) vereinigt in sich die Bedd. Perle und Koralle. Für die Bed. Korallen spricht bei פנינים die √ פן فن, welcher der Grundbegriff des Treibens, bes. des pflanzlichen, eignet (wov. فَنَن Ast, Zweig, eig. Trieb, franz. *jet*) und Thren. 4, 7., wo Schnee und Milch als Bilder der Weisse (Reinheit) und פנינים als Bild der Röthe einander gegenüberstehen; auch das kopt. *b^enôni*, welches *gemma* bed., spricht (sofern man es vergleichen darf) eher für Korallen als Perlen. Und dass ראמות Ez. 27, 16 als aramäischer Handelsartikel auf dem Markte von Tyrus erscheinen, ist der Bed. Perlen günstiger als der Bed. Korallen, denn die Babylonier befuhren auf ihren Schiffen weithin den indischen Ocean und brachten Perlen aus den Fischereien von Bahrein, viell. selbst aus Ceylon auf die heimischen Märkte (s. Layard, *New discov.* 536); der Name ist viell. aus dem hinterasiatischen Namen der Perle[1] verstümmelt und hebraisirt.[2] Auch der Name der פִּטְדָה Aethiopiens scheint durch Umstellung aus τοπαζ entstanden zu sein; Plinius sagt vom Topas XXXVII, 8, 32 unter Anderem: *Juba Topazum insulam in rubro mari a continenti stadiis CCC abesse dicit, nebulosam et ideo quaesitam saepius navigantibus; ex ea causa nomen accepisse: topazin enim Troglodytarum lingua significationem habere quaerendi.* Dieser Topas aber, welcher von einer Insel gleiches Namens, der Schlangeninsel bei Agatharchides und Diodor, benannt sein soll, ist nach Plin. lauchgrün und also von dem sonst sogen. Topas verschieden. Offen gestanden tappen wir hier überall im Finstern und die alten Uebers. vermögen uns nicht herauszuhelfen.[3] Der Dichter bietet Alles auf, um den Ged. zu illustriren, dass der

1) s. Zeitschr. für d. Kunde des Morgenlandes 4, 40 f. Die neuerdings versuchte Erkl. von χοράλλιον aus גּוֹרָל (mit welchem eher κλῆρος zusammengehört) in der Grundbed. *lapillus* (arab. *ǵaral*) ist haltlos.

2) Bemerkenswerth sind zwei von Carey für פנינים = Perlen (wofür Bochart den Perlmuschelnamen πίννα vergleicht) und ראמות = Korallen geltend gemachte Gründe: I) Dass פנינים nicht Korallen bed., folgert er aus Thren. 4, 7., denn „Korallenröthe könne kein Merkmal leiblicher Schönheit sein, *but when I find that there are some pearls of a slightly reddish tinge, then I can understand and appreciate the comparison.* II) Dass רָאמוֹת Korallen bed., zeige die Abstammung des Worts, welches eig. Reêm- (Wildochsen-) Hörner bed., wofür eine Notiz des Plinius spreche *h. n.* XIII, 51: (*Tradidere*) *juncos quoque lapideos perquam similes veris per litora, et in alto quasdam arbusculas colore bubuli cornus ramosas et cacuminibus rubentes.* Obgleich Plinius da von unterseeischen versteinerten Pflanzen des indischen Oceans (nicht, wenigstens nicht in seinem Sinne, von Korallen) redet, so ist dieser Fingerzeig auf eine mögliche Ableitung des ראמות allerdings überraschend. Was aber Thren. 4, 7 betrifft, so ist diese Stelle nach Hohesl. 5, 10 (mein Freund ist צח ואדום) zu verstehen. Die Weisse und Röthe will als gemischt und ineinander übergehend vorgestellt sein, wie unsere Volkspoesie von Wangen redet, die „wie Milch und Purpur prangen," und wie bei Homer Il. 4, 141—146 das Incarnat der schöngeformten Glieder des Menelaos durch das (uns grell erscheinende) Bild veranschaulicht wird: ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μιήνῃ (Elfenbein mit Purpur bestrichen).

3) Das Targ. übers. שׁהם durch בֵּירוּלִּין βήρυλλος, ספיר durch שַׁבְזִירְזָא (سبز, s. Pott in Zeitschr. f. K. d. M. 4, 275), פז durch אוֹבְרִיזִין ὄβρυζον, ראמות durch סַנְדַּלְכִּין σανδαράχη, rothes Auripigment (s. Rödiger-Pott a. a. O. S. 267), גביש wieder durch בֵּירוּלִין im Sinne des arab.-pers. *bullûr*, kurd. *bellûr* Krystall, פנינים durch

Werth der Weisheit den Werth des werthvollsten Irdischen übersteigt, wobei in מֶשֶׁךְ חכמה מפנינים „der Erwerb oder Besitz (von مسك מָשַׁךְ an sich ziehen, festnehmen) geht über Korallen" sich schon andeutet, dass sich irgendwie, wenn auch nicht durch irdische Kostbarkeiten, doch in den Besitz der Weisheit kommen lässt, so dass also die am Schlusse der Strophe wiederkehrende Frage nicht unbeantwortet bleiben wird. Nun denn — das ist ihr Sinn — wenn die Weisheit sich an all den genannten Orten nicht auffinden und durch alle die genannten Mittel nicht erlangen lässt, von wo kann der Mensch sie zu erlangen hoffen und wohin hat er sich zu wenden um sie zu finden, denn ihr Dasein steht fest und ihrer theilhaft zu werden ist des Menschen unabweisbares Bedürfniss.

21 **Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen,**
Und vor dem Geflügel des Himmels verborgen.
22 **Die Hölle und der Tod sprechen:**
Mit unsern Ohren hörten wir ein Gerücht von ihr. —
23 **Elohim versteht den Weg zu ihr,**
Und Er — er kennt ihre Stätte.
24 **Denn Er blickt bis zu der Erde Enden,**
Unterm ganzen Himmel sieht er.

Kein creatürliches lebendes Wesen (כָּל־חַי wie 12,10. 30,23) vermag auf jene Frage Auskunft zu geben, selbst die himmelan fliegenden Vögel, die schärfer und weiter blickenden als menschliche Augen, können uns über die Weisheit nicht berichten, und die Oberwelt bekundet wenigstens ihr Dasein in einer reichen Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen, aber im Bereiche Abaddons und des Todes drunten (vgl. die Verbindung שאול ואבדון Spr. 15,11. *ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου* Apok. 1,18) weiss man von ihr nur durch ein unklares Hörensagen und aus verworrenen Eindrücken. Also: keine Creatur, sei es im Reiche der Lebendigen oder der Todten, kann uns zur Weisheit verhelfen. Nur Einer ist's, welcher ein vollkommenes Wissen um die Weisheit besitzt, näml. Elohim, dessen Blick bis zu den Enden der Erde reicht und der unter dem ganzen Himmel siehet d. h. überall sehend gegenwärtig ist (תַּחַת Ortsbestimmung, nicht s. v. a. אֲשֶׁר תַּחַת vgl. zu 24,9[b]), der also nach Abzug alles Irdischen (Unterhimmlischen) allein übrig bleibt. Und was sollte er bei seinem allumfassenden Wissen nicht auch um Weg und Stätte der Weisheit wissen? Die Weisheit ist ja das Ideal, nach welchem er die Welt geschaffen hat.

25 **Indem er bestimmte dem Winde sein Gewicht**
Und das Wasser abwog nach dem Maasse,
26 **Als er bestimmte dem Regen sein Gesetz**
Und die Bahn dem Donnerstrahle:
27 **Da ersah er sie und offenbarte sie,**
Nahm sie zum Muster und erprobte sie auch,
28 **Und sprach zum Menschen: Sieh Furcht des Allherrn ist Weisheit,**
Und Meiden das Böse ist Verstand.

Den Inf. לַעֲשׂוֹת als Zweckangabe an v. 24 anzuschliessen ist unthunlich, weil sinnwidrig; ihn aber als vorausgeschickte Zweckangabe auf v. 27 zu

---

מַרְגָּלִין *μαργαρῖται*, פטדה durch מַרְגְּלָא יַרְקָא (grüne Perle), כתם durch פטלון (viell. קְטָלוֹן *πέταλον* im Sinne von *lamina auri*).

bez. oder im Sinne von *perfecturus* zu fassen ist syntaktisch unmöglich, weil es in beiden Fällen יְתַכֵּן statt תִּכֵּן oder wenigstens mit Vorausstellung des Verbums (s. 37, 15) וְתִכֵּן heissen müsste. Aber auch das zeitlich gebrauchte ל in לִפְנוֹת bei Zukehr (des Morgens, Abends z. B. Gen. 24, 63) lässt sich nicht vergleichen, sondern לעשות bed. *perficiendo* = *quum perficeret* (wie z. B. 2 S. 18, 29 *mittendo* = *quum mitteret*), es ist der gerundivische Inf. (Nägelsb. S. 197 f. Ausg. 2), und weil von Vergangenem die Rede ist, kann der modale Inf. sich im Perf. fortsetzen Ges. §. 132 Anm. 2. Der Ged., dass Gott, als er die Welt schuf, ihr feste Gesetze gleichgewichtigen gedeihlichen Bestandes eingegründet hat, wird verbeispielend (exemplificirend) besondert: er bestimmte dem Winde Gewicht d. i. das Maass seiner Stärke (Wucht) oder Schwäche, vertheilte die Wassermassen maassweise, bestimmte dem Regen Gesetz d. i. die Bedingnisse seiner Entwickelung und seines Eintritts, bestimmte den Weg d. i. Entstehung und Gang dem Donnerstrahle (חֲזִיז vor חָזַז حزّ *secare*). Als er so die Welt schuf und das Geschaffene gesetzlich regelte, da hat er sie, die Weisheit, ersehen (רָאָהּ mit *He mappic.* nach dem Zeugniss der Masora), näml. als das Ideal aller Dinge; da hat er sie kundgethan *enarravit*, näml. eben indem er die Welt schuf, welche die Entfaltung und Vergeschichtlichung ihres Inhalts ist; da hat er sie hingestellt הֱכִינָהּ (wofür Döderl. Ew. unnöthig הֱבִינָהּ), näml. um nach ihrem Muster die Welt zu schaffen und die Ordnung des Weltganzen ihrer Obhut und Leitung zu untergeben; da hat er sie auch ausgeforscht oder erprobt, näml. ihre demiurgischen Potenzen, indem er diese in Bewegung zur Selbstverwirklichung setzte. Vergleicht man hiermit Spr. 8, 22—31., so wird man sagen dürfen: die חכמה ist die göttliche Idealwelt, die göttliche Imagination aller Dinge vor ihrer Schöpfung, der einheitliche Complex aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwickelung sind. „Die Weisheit — sagt einer der Alten[1] — ist eine göttliche Imagination, in welcher die Ideen der Engel und Seelen und aller Dinge von Ewigkeit her sind gesehen worden, nicht als schon wirkliche Creaturen, sondern wie sich ein Mann im Spiegel schauet." Sie ist nicht geradezu eins mit dem Logos, aber der Logos ist der Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein gesetzt hat. Die Weisheit ist das unpersönliche Modell, der Logos der persönliche Werkmeister nach jenem Modell. Indess sind die Begriffe weder hier noch in dem verwandten jüngeren Schriftstück Spr. 8, 22—31 schon so geschieden, wie es erst die neutest. Gottesoffenbarung ermöglicht hat. Damals nun als Gott in der Weltschöpfung den Inhalt der חכמה, dieses ewigen Weltspiegels, verwirklichte, gab er auch dem Menschen das Gesetz, welchem entsprechend er seiner Idee entspricht und Antheil an der Weisheit hat. Den Allherrn (אֲדֹנָי nur hier im B. Iob, eins der 134 ודאין d. i. der Stellen, wo אדני nicht blos statt יהוה zu lesen, sondern wirklich geschrieben ist[2]) fürchten und dem Bösen entsagen (סוּר מֵרָע, nach anderer

1) s. Jul. Hamberger, Lehre Jak. Böhme's S. 55.

2) s. Buxtorfs *Tiberias* p. 245 vgl. Bär's *Psalterium* p. 133.

minder bezeugter Schreibung מֵרָע) — das ist des Menschen Theil an der Weisheit, dies seine relative Weisheit wodurch er im Zus. bleibt mit der absoluten. Dies das rechte Wesen menschlicher φιλοσοφία im Gegens. zu allen hochfliegenden, tief sich versenkenden Speculationen, vgl. Spr. 3, 7., wo gleichfalls „Fürchte Jehoven“ mit: „Tritt ab vom Bösen“ zusammengestellt, und Spr. 16, 6., wonach durch Gottesfurcht סור מרע dem Uebel der Sünde und des Strafübels zu entgehen ermöglicht wird. „Furcht Gottes der Weisheit Anfang“ (Spr. 1, 7 vgl. Ps. 111, 10) ist das *symbolum*, der Wahlspruch und oberste Grundsatz jener israel. Chokma, deren grösstes Meisterwerk das B. Iob ist. Das ganze c. 28 ist ein weitausholender umständlicher Lobpreis dieses Grundsatzes, und es ist sehr charakteristisch, dass im Organismus des Buchs dieses c. 28 die Spange ist, welche die Hälfte der δέσις mit der Hälfte der λύσις verbindet und dass der Dichter auf diese Spange jenes „Furcht Gottes der Weisheit Anfang“ gravirt hat. Aber auch übrigens nimmt die in diesen Lobgesang auf die חכמה auslaufende Schlussrede Iobs eine wichtige nun näher zu erörternde Stellung im Gefüge des Ganzen ein.

Nachdem Iob den Bildad abgewiesen und, dessen Schilderung fortsetzend, die Majestät Gottes so herrlich gepriesen hat, lässt sich kaum erwarten, dass der Dichter den Zofar zum dritten Male das Wort ergreifen lassen wird. Schon Bildad weiss ja nichts Neues vorzubringen und den äussersten Versuch Iob zu schrecken hat Zofar schon das zweite Mal gemacht; übrigens bietet (ein Motiv das man gewöhnlich übersieht) die Rede Iobs keinen Stoff zur Entgegnung, wenn der Streit nicht in das rein Persönliche sich verirren soll. Deshalb lässt der Dichter Iob noch einmal das Wort an die Freunde nehmen, aber nicht mehr in dem gereizten und extremischen Tone des bisherigen Wechselgesprächs, sondern, da das Verstummen der Freunde auf Iob einen beschwichtigenden zur Milde und Schonung umstimmenden Eindruck machen muss, in dem siegsbewussten, doch durchaus nicht siegesstolzen Tone eines Bekenntnisses, in welchem nur ein einziges Wort des Vorwurfs unterläuft 27, 12^{b}. Dieses Bekenntniss, die Schlussrede Iobs an seine Freunde, enthalten die cc. 27. 28.

Iob betheuert den Freunden gegenüber noch einmal seine Unschuld in der feierlichsten Weise; alle Versuche der Freunde, ihm ein Bekenntniss abzulocken oder abzuzwingen, welches seinem Gewissen widerstrebt, sind also vergeblich gewesen: freudig und sieghaft erhebt er sein Haupt, unüberwindlich bis zum Tode in Bezeugung dessen was eine nicht wegzuläugnende Thatsache seines Bewusstseins ist. Er ist kein Frevler, sonach muss derjenige als Frevler dastehn, der ihn als Frevler behandelt. Denn wenn er auch nahe dem Tode und in Drangsal ist, so zeigt sich an ihm doch nicht die Hoffnungslosigkeit und Losgerissenheit von Gott, in welcher der Frevler hinfährt. Iob hat sich zwar auch hoffnungslos ausgesprochen und über Gottes Zorn geklagt, aber das wahre Wesen seines Verhältnisses zu Gott ist in solchen Worten wie 16, 19—21. 17, 9. 19, 25—27 zu Tage gekommen. Wenn die Freunde für solche Aufstrahlungen seines Lebens aus Gott nicht blind wären, wie könnten sie ihn für einen Gottlosen und sein Leiden für das Strafleiden eines solchen halten! Sein Leiden hat ja

mit dem schrecklichen Ende des Frevlers nichts zu schaffen. Iob tritt hier vor die Freunde mit derselben Lehre hin, die sie ihm so oft gegeben, aber bethört durch den eitlen Wahn, dass sie auf ihn passe. Er gibt sie ihnen hier zurück, um zu zeigen dass sie nicht auf ihn passe. Er läugnet auch nicht, dass der Frevler in der Regel ein schreckliches Ende habe, obwohl er bisher die Behauptung der Freunde bestritten hat wegen der Ausschliesslichkeit, mit der sie von ihnen geltend gemacht wurde. Seine Gegenbehauptung vom Glücke der Frevler, die er von Anfang nicht so ausschliesslich meinte, wie die Freunde die ihre vom Unglück derselben, wird hier von ihm selber indirekt des extremischen Scheins der Ausschliesslichkeit entkleidet und erhält die nöthige Beschränkung. Iob läugnet nicht, ja er gibt es hier den Freunden zu bedenken, dass Schwert, Hunger und Seuche die Nachkommen des Frevlers und ihn selber wegraffen; dass sein Besitzthum zuletzt den Gerechten anheimfällt und von vorn herein den Keim des Unbestandes in sich trägt; dass den gottlosen Reichen selbst Gottes Fluch verfolgt und plötzlich hinwegtilgt. So geschieht, denn während Silber und andere Kostbarkeiten den Tiefen der Erde entstammen, ist die Weisheit, hinter deren Werth alle irdischen Schätze weit zurückstehen, nirgends bei der Creatur zu finden, sondern allein bei Gott, und Gottesfurcht, das Böse meiden, ist der Antheil an der Weisheit, auf welchen der Mensch nach Gottes Urbestimmung gewiesen ist. Der Abschnitt c. 28 hat zunächst den Zweck, die Aussage über das Strafgeschick der Frevler 27, 13—23 zu begründen, die Begründung ist aber zugleich nach der feinen Anlage des Dichters ein herrliches allgemeines Bekenntniss, in welches Iobs Gespräch mit den Freunden ausläuft. Dieses Loblied auf die Weisheit (ähnlich dem paulinischen Loblied auf die Liebe 1 Cor. c. 13) ist Iobs Darlegung seines obersten Grundsatzes und als solche wie ein Triumphgesang, mit dem er ohne Selbstüberhebung in der würdigsten Weise das Wechselgespräch abschliesst. Hat Iobs Leben eine solche Basis, so ist sein Leiden unmöglich das Strafleiden eines Gottlosen. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so gibt er sich selbst damit die Lehre, dass er, wenn auch unvermögend das Geheimniss seines Leidens zu durchschauen, doch an der Gottesfurcht zu halten hat, und den Freunden, dass sie dasselbe thun und nicht, um das Geheimniss aufzuheben, sich Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen ihn, den Leidenden, zu schulden kommen lassen. Das Schlusswort Iobs, welches zunächst beweisen will, dass den welcher Gott nicht fürchtet das verdiente Geschick eines von Gottes sittlicher Weltordnung abtrünnigen Thoren trifft, beweist so zugleich, dass das Leidensgeschick des Gottesfürchtigen wesentlich anders beurtheilt werden muss, als das des Gottlosen.

Man stelle sich vor, welchen Eindruck diese letzten Worte Iobs an seine Freunde auf diese gemacht haben müssen. Sie werden sichs, als sie verstummen mussten, nicht eingestanden haben dass sie besiegt seien, obwohl das Versiegen ihrer Gedanken und ihr unwillkürliches Schweigen ein thatsächlicher Beweis dafür ist. Lässt aber Iob dies sie drückend fühlen; liest er ihnen, nun sie so kleinlaut geworden sind, noch eine derbe Lection; benimmt er sich überhaupt gegen sie als Ueberwundene? Nein,

feierlich aber ohne Ueberhebung über seine Verkläger betheuert er seine Unschuld; ernst aber in gewinnender Weise ermahnt er sie, indem er das Leidenschaftliche und Extremische seines bisherigen Gegensatzes mildert und mässigt; demüthig ordnet er sich der göttlichen Weisheit unter, indem er Gottesfurcht als die rechte Weisheit des Menschen sich und den Freunden zum gemeinsamen Ziel des Strebens hinstellt. So spricht er „die erhabensten Worte, welche die Gegner ebenso überraschen müssen, wie sie ihn selbst als den nicht blos gewaltigen, sondern auch wunderbar besonnenen und bescheidenen Sieger darstellen, der hier erst dadurch, dass er im äussern Siege sich selbst besiegend zu höherer Klarheit weiterstrebt, die Krone des wahren Sieges davonträgt."

Der dreitheilige Monolog Iobs c. XXIX—XXXI.

Erster Theil c. XXIX.

Schema: 10. 8. 8. 6. 6. 11.

[Da fuhr Iob fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

2 **O erlebt ich wie der Vorzeit Monde,**
Wie die Tage, da Eloah mich beschirmte,
3 **Als er, als seine Leuchte strahlte über meinem Haupte,**
Bei seinem Lichte ich wallte durch die Finsterniss;
4 **Wie ich war in den Tagen meines Herbstes,**
Als Eloahs Trautheit über meinem Zelte,
5 **Als noch der Allmächtige mit mir war,**
Rings um mich her meine Knaben;
6 **Als sich badeten meine Schritte in Sahne**
Und Felsen bei mir Bäche von Oel ergossen.

Da das optative מִי־יִתֵּן (vgl. zu 23,3) mit dem Objektsacc. des Gewünschten 14,4. 31,31 oder desjenigen, in Betreff dessen man etwas wünscht 11,5., verbunden wird, so ist es an sich möglich zu erkl.: wer gibt (macht) mich gleich der Vorzeit Monden, aber da wo מִי־יִתְּנֵנִי sonst vor kommt Jes. 27,4. Jer. 9,1 das Suff. dativisch (= מי־יתן לי 31,35) gemeint ist, so wird wohl auch hier zu erkl. sein: wer gibt mir (= o gäbe man mir, o hätte ich) gleich (*instar*) der Vorzeit Monden d.i. Monde gleich denen der Vergangenheit und zwar der vorzeitartig weit hinter mir liegenden, denn יַרְחֵי־קֶדֶם bed. mehr als יְרָחִים (אֲשֶׁר) עָבְרוּ. Schon mit dem virtuell genitivischen Beziehungssatz: „da Eloah mich beschirmte" (Ges. §. 116,3) beginnt Iob die alte Zeit, die er zurückwünscht, zu schildern. Unmöglich ist es בְּהִלּוֹ hifilisch zu fassen: als er leuchten liess (Trg. בְּאַנְהָרוּתֵיהּ); man müsste entw. בַּהֲהִלּוֹ (Olsh.) oder doch בְּהִלּוֹ (Ew. im Comm.) lesen. Dagegen lässt sich הִלּוֹ formell als *inf. Kal* von הָלַל (leuchten, s. 25,5) mit Abschwächung des *a* zu *i* rechtfertigen (Ew. §. 255[a]) und das Suff. syntaktisch als vorgreifende Objektsangabe fassen: als sie, seine Leuchte nämlich, strahlte über meinem Haupte, vgl. Ex. 2,6 (ihn, den Knaben), Jes. 17,6 (seine, des Fruchtbaums, Zweige), ebend. 29,23 (er, seine Kinder), wofür sich auch Ew. §. 309[c] entscheidet. Indess möchte es sich noch mehr empfehlen, das Suff. von בהלו auf אֱלוֹהַּ zu bez. (vgl. Jes. 60,2. Ps. 50,2) und

נֵרוֹ als selbstcorrekturartiges erklärendes Permutativ zu fassen: als er, seine Leuchte strahlte über meinem Haupte, wie wir übers. haben. Ohnehin wird man bei v. 3 an Jes. 60 erinnert, denn wie בהלו dem יזרח dort, so entspricht לאורו dem לְאוֹרֵךְ ebend. v. 3: bei seinem Lichte wandelte ich in Finsterniss (חֹשֶׁךְ Locativ = בַּחֹשֶׁךְ) d. h. seines Lichtes mich erfreuend, welches mich vor ihren Gefahren (Verirrung und Fall) bewahrte. In v. 4 ist כַּאֲשֶׁר nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, welche hier an die Stelle des nur praepositionell gebräuchlichen כְּ treten musste. Und חָרְפִּי (so, nicht חָרְפִי mit aspirirtem פ ist zu schreiben) darf man nicht „(in den Tagen) meines Lenzes" übers., wie Symm. *ἐν ἡμέραις νεότητός μου*, Hier. *diebus adolescentiae meae* und Trg. בְּיוֹמֵי חֲרִיפוּתִי, sei es dass חריפות hier die Spitze *ἀκμή* (von חרף حرف *acuere*) oder die Frühzeit (Frühlingszeit) bed. (von חרף خرف *carpere*). Denn allerdings kann חֹרֶף in Ansehung des Landbaus die Frühhälfte des Jahres bed. (s. darüber Genesis S. 270), inwiefern die Saat- und Pflügezeit in Palästina und Syrien in den Nov. und Dec. fällt, weshalb خريف den Früh- oder Herbstregen bed. und im Talmudischen חָרִף frühzeitig (frühreif) der Gegens. von אָפֵל spätzeitig ist, aber nur *connotative* gewinnen die Derivate von חרף diese Bed., denn seiner eig. Bed. nach ist חֹרֶף (خريف nebst andern Formen) die Pflückezeit d. i. die Zeit der Obsternte (syn. אָסִיף), während dem Frühling in unserem Sinne das hebr. אָבִיב (אֵב) entspricht. Meinte Iob sein Jünglingsalter, so würde er בִּימֵי אִבִּי oder ähnlich sagen; er meint aber wie 5[b] zeigt sein Mannesalter und dieses nennt er seinen Herbst als die Zeit der Reife oder vielmehr, was nach Olympiodor auch mit *ὅτι ἤμην ἐπιβρίθων ὁδούς* (viell. *καρπούς*) der LXX gemeint ist, der Fülle an Früchten (Schult.: *aetatem virilem suis fructibus foetam et exuberantem*)[1]. Damals waltete über seinem Zelte die beseligende Gemeinschaft Eloah's (סוד Traulichkeit, traulicher rückhaltloser Verkehr Ps. 55, 15. Spr. 3, 32 vgl. Ps. 25, 14), der Allmäch-

1) Zwar beginnt in heisseren Gegenden (z. B. in der Jordan- und Euphratniederung) die neue Vegetation mit dem Eintritte der Herbstregen, aber der wirkliche Lenz (vgl. Hohesl. 2, 11 — 13) fängt erst um die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche an, auf den Gebirgen noch später. Dagegen ist der in den Herbst חֹרֶף übergehende Spätsommer קַיִץ die Obst- und Frucht-Pflückezeit. Feld-, Garten-Früchte und Trauben reifen noch vor dem Eintritt des eig. Herbstes, einige (bei vorhandener Bewässerung mögliche) Sommerfrüchte z. B. *Dura* (Mais) und Melonen, desgleichen Oliven und Datteln reifen im Herbst. Deshalb ist die Uebers. „in den Tagen meines Herbstes (*of my harvest*)" die einzig richtige. Wäre חָרְפִּי hier in einem sonst nicht gebräuchlichen Sinne gemeint, so könnte es nach dem Arab. mit ح „(in den Tagen) meines Glückes oder: meiner Kraft", oder auch mit خ „(in den Tagen) meines Jugend-Uebermuths" bed., denn *charâfât* sind unüberlegte Worte und Thaten, *charfân* derjenige welcher aus Leichtsinn, Altersschwäche u. s. w. Unüberlegtes spricht oder thut (nach Wetzst. in Syrien allgewöhnliche Worte), חֹרֶף oder חֵרֵף also der jugendliche Leichtsinn, der جَهْل d. h. die nicht überlegende Thatenlust, welche חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת (Richt. 5, 18). Aber das sicherste bleibt der Rückgang auf חרף خرف *carpere*, näml. *fructus*.

tige war noch (schirmend und segnend) mit ihm, um ihn her waren seine נְעָרִים. Gewiss bed. das nicht Knechte (Raschi: משרתי), sondern Kinder (wie 1,19. 24,5), denn Erwähnung des Kindersegens (Ps. 127,3ff. 128,3) erwartet man vor allem. Seine Schritte (הֲלִיךְ *ἅπ. λεγ.*) badeten damals בְּחֵמָה = בְּחֶמְאָה 20,17 (wie שְׁלָה = שְׁאֵלָה 1 S. 1,17 und möglicherweise גֵּוָה = גַּאֲוָה), und Felsen ergossen dicht bei ihm Bäche von Oel (ein an Dt. 32,13 erinnerndes Bild). Reicher Gottessegen umgab ihn wo er stand und ging, und strömte ihm wunderbar zu über Bitten und Verstehen.

7 **Wenn ich hinausging zum Thore die Stadt hinauf,**
Auf dem Markte aufstellte meinen Sitz:
8 **Da bargen, sobald sie mich sahen, Jünglinge sich**
Und Greise erhoben sich, blieben stehen.
9 **Fürsten hielten ein mit Reden**
Und legten die Hand an ihren Mund.
10 **Die Stimme Vornehmer barg sich**
Und ihre Zunge blieb am Gaumen haften.

Wenn er den Umkreis seiner Begüterung verliess und sich in die Stadt begab, begegnete ihm da überall die tiefste Ehrerbietung. Nach Gen. 34, 24 vgl. unten 31,34 zu übers. *quum egrederer portam* ist sachlich unzulässig, denn der Wohnbezirk Iobs ist ohne Thore zu denken. Zwar wohnte er mit den Seinen nicht in Wanderzelten d. i. härenen Hütten, sondern in Häusern, er war kein Nomade (Wanderhirte) oder, was dasselbe, kein Beduine, sonst würden seine Kinder nicht in einem steinernen Hause erschlagen worden sein 1,19: „die Tochter der Ente — sagt ein arab. Sprüchwort — ist eine Schwimmerin" und der Sohn eines Beduinen wohnt nimmermehr in einem Steinhause. Er war aber auch kein Städter, sondern ein *hadari* (חֲצֵרִי) d. i. Festansässiger, ein Landbau treibender grosser Grundbesitzer. So ist also שַׁעַר (wofür Ew. nach LXX שַׁחַר liest: „als ich noch ausging früh hinauf zur Stadt") Locativus für שַׁעְרָה (vgl. צֵא הַשָּׂדֶה geh auf das Feld hinaus Gen. 27,3): wenn er hinausging zum Thore über die Stadt hin oder auch, da es nahe liegt sich die Stadt als auf einer Anhöhe gelegen vorzustellen: die Stadt hinauf (so dass צֵאת den Begriff von עֲלוֹת connotativ in sich schliesst), nicht aber: nach dem Thore bei der Stadt (Stick. Hahn), da das Thor einer Stadt nicht bei der Stadt liegt, sondern zu ihr selbst gehört. Die vorderasiatischen Thore der Städte und grossen Häuser sind gewölbte Eingänge mit grossen Vertiefungen zu beiden Seiten, wo man sich am Tage zu Geschäften und Verhandlungen versammelt[1]; der Thorplatz, welcher hier wie Neh. 8,1. 3. 16 רְחוֹב heisst, d. i. der Platz innerhalb des Thores und an dem Thore, war das Forum (5,4). Wenn Iob dorthin zur Gerichtssitzung oder Rathsversammlung der Stadtältesten kam, innerhalb welcher er Sitz und Stimme hatte, verbargen sich Jünglinge, seiner ansichtig geworden (was *εἰρομένῃ λέξει* oder parataktisch statt periodisirend ausgedrückt ist), d. h. sie zogen sich in den Hintergrund zurück, indem sie sich scheuten, grüssend von seinem Blicke getroffen zu werden[2], und Greise (graue Häupter) standen auf, blieben stehen

1) s. Layard, *New Discoveries* p. 57.

2) Vgl. *jer. Schekalim* II, 5 (bei Pinner, Compendium des Thalmud S. 58): „R. Jochanan stützte sich beim Gehen auf R. Chija bar-Abba, es erblickte ihn R. Eliezer und

(*ἀσυνδέτως* wie 20,19. 28,4). קוּם bed. aufstehen, עָמַד hintreten und stehen bleiben (vgl. S. 218 Anm.). Sie erhoben sich, um nicht eher sich zu setzen, bis er sich niedergelassen hätte. שָׂרִים sind die Grossen (*proceres*) der Stadt. Diese עָצְרוּ בְמִלִּים *cohibebant verba* (עצר mit ב des Obj. wie 4,2. 12,15) und legten, sich respectvolles Schweigen gebietend, die Hand an (auf) ihren Mund (vgl. 21,5). Alles trat zurück und verzichtete ihm gegenüber auf das Wort: die Rede Ansehnlicher (נְגִידִים von נגד نجد sichtbar, augenfällig s., vgl. oben S. 328) verbarg sich (nicht laut zu werden wagend) und die Zunge derselben haftete (unbeweglich) an ihrem Gaumen. Wir übers. nicht: mit der Stimme verbargen Ansehnliche sich, denn dass קול־נגידים Acc. der näheren Bestimmung sei (Schult. Hahn: *quod ad vocem eminentium, comprimebantur*), ist nur durch die attraktionelle Construction erzeugter Schein. Das Verbum ist nämlich wie bei מספר 15,20. 21,21. 38,21 und bei ראש 22,12 zu dem zweiten Gliede der genit. Wortkette statt zum ersten construirt, was bei קול nicht blos in solchen Ausrufssätzen wie Gen. 4,10. Jes. 52,8., sondern auch sonst 1 K. 1,41 vgl. 14,6 geschieht. Man nennt dies wie den umgekehrten Fall Jes. 2,11 am besten Attraction des Prädicats durch das zweite Glied des zusammengesetzten Subjektsbegriffs, und diese findet sich zuweilen auch da, wo dieses zweite Glied nicht das logisch gewichtigere ist. Ebenso Ew.: „der Edeln Stimme sich verbarg", wogegen Olsh., mit Unrecht leugnend, dass die Partt. in Stellen wie Gen. 4,10. 1 K. 1,41 prädicativ zu fassen seien, נחבא lesen will, was um so unzulässiger, als auch die Wahl des Verbums durch die attractionelle Constr. mitbestimmt ist. Woher es kam, dass die Höchstgestellten unter den Städtern sich ihm unterordneten und dass man sich von allen Seiten beeiferte, ihm Ehrerbietung zu beweisen, sagt die folg. Strophe.

11 Denn hörte ein Ohr, so pries es mich glücklich,
Und sah ein Auge, so gab es mir Zeugniss.
12 Denn ich rettete hülfeflehende Dulder
Und den Verwaisten und Helferlosen.
13 Der Segen Verlorner kam über mich,
Und der Wittwe Herz macht' ich jubeln.
14 Gerechtigkeit zog ich als Kleid an und sie zog mich an,
Wie Talar und Turban war meine Redlichkeit.

So imponirend war der Eindruck seiner Persönlichkeit, wo immer er erschien, denn (כִּי *explic.*) die Segensfülle des Besitzes, der Macht und des Glückes, deren er genoss, war eine so ausserordentliche, dass man nur davon zu hören brauchte, um ihn glückselig zu preisen und dass man, zumal wenn mans mit eignen Augen sah, ihm rühmendes Zeugniss geben musste; die *futt. consec.* besagen was die unausbleibliche Folge des Hörens und Sehens war, הֵעִיד mit folg. Acc. ist ähnlich wie הִזְכִּיר in der Bed. lobpreisender Anerkennung gebraucht, der Ausdruck ist nicht brachylogisch für וַתָּעַד לִי (s. zu 31,18), denn aus 1 K. 21,10.13 ersieht man, dass העיד mit

verbarg sich vor ihm (ומטמר לה מקמי). Da sagte R. Jochanan: Zwei Dinge thut ihm (dem R. Chija) dieser Babylonier zuwider, einmal dass er ihn nicht grüsst und dazu noch dass er sich verbirgt. R. Jakob bar-Idi aber entgegnete ihm, es sei so Sitte bei ihnen, dass der Kleinere den Grösseren nicht grüsse — eine Sitte, die das Wort Iobs bestätige: Jünglinge sahen mich und verbargen sich.."

dem Acc. der Person jemanden zum Gegenstand der Zeugenaussage, sei es herabsetzender oder hocherhebender, machen bed. (vgl. das neutest., bes. lucanische *μαρτυρεῖσθαι*). Es war aber nicht blos die Aeusserlichkeit seines ungewöhnlichen Glücksstandes, welche zu solcher Bewunderung fortriss, sondern sein mit den reichen Hülfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, verbundenes liebethätiges Wirken. Denn wo ein Leidender war, der um Hülfe flehte, den entwand er seiner hülfsbedürftigen Lage, insbes. Verwaiste und Helferlose. Entw. ist וְלֹא־עֹזֵר לוֹ ein neuer dritter Objektsbegriff oder nähere Bestimmung des vorhergehenden: den Verwaisten und (in diesem Zustande der Verwaisung) Helferlosen; das Letztere ist sowohl hier als in der salomon. Grundstelle Ps. 72, 12 wahrscheinlicher, im anderen Falle liesse sich ואשר אין־עזר לו erwarten. Der Segen (בִּרְכַּת mit enggeschlossener *penult.*) solcher, die schon am Rande des Verderbens standen (אֹבֵד *interiturus* wie 31, 19. Spr. 31, 6) und die ihm ihre Rettung verdankten, kam über ihn, und der Wittwe Herz, der er den Beistand des verlorenen Gatten ersetzte, erfüllte er mit Jubel (אַרְנִן causativ wie Ps. 65, 9). Denn die Grundeigenschaft, der Grundcharakter seiner Sinnes- und Handlungsweise war צֶדֶק strenges Festhalten an Gottes Willen, welcher vor allem mitfühlende Liebe fordert (√ צדק صدق hart, fest, straff s. z. B. *rumḥ-un ṣadk-un* nach dem Kamus: eine harte, feste, gerade Lanze) und מִשְׁפָּט Entscheidung und Entschiedenheit für Recht und Billigkeit gegen Unrecht und Unbill. Die Gerechtigkeit heisst hier das Kleid, das er anzog (wie Ps. 132, 9 vgl. Jes. 11, 5. 59, 17), das Recht der Talar und Turban, womit er sich schmückte (vgl. Jes. 61, 10), wie auch bei arab. Dichtern edle Eigenschaften Gewänder heissen, die Gott jemandem anlegt oder die sich jemand selbst anlegt (*albasa*);[1] dem auf blossem Leibe getragenen לבוש (entsprechend dem *ṯob* d. i. Gewand *indusium* des Nomaden) wird die Gerechtigkeit verglichen, das Recht dem צָנִיף Prachtturban (entspr. der aus einem dicken baumwollenen Tuche bestehenden und von einem kameelharenen Stricke zusammengehaltenen *kefîje*) und dem Prachtmantel (entspr. dem zweiten Hauptkleidungsstück, der *ʿabâ*). Irrig ziehen LXX Hier. Syr. Ar. וַיִּלְבָּשֵׁנִי zu משפטי der zweiten Vershälfte, während vielmehr von צדק *per antanaclasin* gesagt wird, dass Iob diesen anzog und dass dieser hinwieder Iob anzog *induit*, denn וילבשני kann, wie der sonst vorliegende Sprachgebrauch zeigt, nicht bed.: sie (die Gerechtigkeit) kleidete mich wohl (Umbr.) oder: schmückte mich (Ew. Vaih.), auch nicht: sie umkleidete mich (Schlottm.), sondern nur: sie legte mich als Kleid an d. h. sie machte mich so sich zu eigen, dass meine ganze Erscheinung die Darstellung ihrer selbst war, wie Richt. 6, 34 und zweimal beim Chronisten vom Geiste Jehova's gesagt wird, dass er jem. anzieht *induit*, wenn er jem. zum Organe seiner Selbstbezeugung macht.

15 **Auge ward ich dem Blinden,**
Und Füsse dem Lahmen war ich.

---

1) Bei Beidhâwi, wenn ich mich recht erinnere, kommt einmal التدرّع بلباس التقوى vor, d. i. „Bekleidung mit dem Panzerhemde der Gottesfurcht."

16 Vater war ich für die Dürftigen,
Und die Rechtssache Unbekannter mittelte ich aus,
17 Und zerbrach das Gebiss des Frevelhaften
Und aus seinen Zähnen schleuderte ich fort die Beute.

Je weniger Iob hier die Absicht hat, sich den Freunden gegenüber zu rechtfertigen, um so nachdrücklichere Widerlegung finden hier überall die von diesen, bes. von Eliphas c. 22., gegen ihn erhobenen Anklagen hartherzigster Lieblosigkeit. Seine Liebe ersetzte die leiblichen und geistigen Mängel anderer, dem Blinden (לַעִוֵּר mit *Pathach*) die Augen, dem Lahmen die Füsse. Vater war er für die Dürftigen, was durch ein schönes Wortspiel ausgedrückt wird, wie wenn es hiesse: der Sorgenvollen Versorger oder, was viell. den Urbedd. von אָב und אֶבְיוֹן entspricht,[1] der Schutzbedürftigen (Schutzsuchenden) Schützer. Unbekannte sah er nicht als ihm nichts Angehende an, sondern ging ihrer Rechtssache uneigennützig und unparteiisch auf den Grund; לֹא־יָדַעְתִּי ist Attributivsatz wie 18, 21. Jes. 55, 5. 41, 3 und häufig, mit persönl. Obj. (*eorum*) *quos non noveram*, denn die Uebers. *causam quam nesciebam* (Hier.) gibt einen matten fast nichtssagenden Ged.; über אֶחְקְרֵהוּ in Betreff der selten bei *Waw consec.* (12, 4) und beim *imper.* (40, 11 f.), zumeist bei feierlich ruhiger Haltung der Rede

---

1) Es gibt ein altarabisches defectives V. بَىَّ, welches „sich ein Asyl suchen" bed. z. B. *anâ baj* ich komme als Schutzsuchender, Flehender, im Sprachgebrauch Synon. von نَخَلَ und dadurch seine Verwandtschaft mit dem hebr. בוא beurkundend, viell. das Stammwort zu בַּיִת (בָּתִּים), dessen ת dann nicht Wurzel-, sondern wie nach Ges. *thes.* in זַיִת Bildungsbuchstabe und dessen urspr. Bed. „Asyl" wäre. Auf ein diesem Urverbum entstammendes secund. V. אָבָה (eig. den Flüchtling aufnehmen *ḳabila-l-bîja*) zurückgeführt, würde אָב urspr. den Schützer (Protektor) bed. und daraus, dass dieses Nom. nach der Form מָעַל eig. allgemein die schützende Macht bez., würde sich das ideale Femin. in אָבוֹת (arab. *abawât*) und das Vater- und Mutter-Umfassende in dem arab. Du. *abawain* (eig. die beiden Schutzgebenden) erklären und rechtfertigen. Auch würde sich so die seltsame Erscheinung, dass ebendasselbe אבה im Hebr. „wollen" und im Arab. „verweigern" bed., enträthseln. Der Begriff der Aufnahme des Flüchtlings würde im Hebr., seiner positiven Seite nach gefasst, in den des Wollens d. i. Auf- und Annehmens (קִבֵּל *ḳabila* z. B. 1 K. 20, 8 לא תאבה = *la taḳbal*), im Arab. aber, nach seiner negativen Seite als Verweigerung des Flüchtlings gegenüber seinem Verfolger gefasst, in den des Nichtwollens übergegangen sein, was der Sprachgebrauch begünstigt: *abâhu ʿaleihi* er schützte (verweigerte) ihn gegenüber (على) dem Andern; أَبِىٌّ = مَأْبِىٌّ geschützt, unzugänglich dem der danach verlangt; إِبْيَةٌ der Schutz d. h. die Zurückhaltung der Milch im Euter. Hienach bed. אביון, auf die hebr. Bed. des Verbums gesehen, den Begehrenden oder Bedürftigen, urspr. aber (in wiefern sich אבה zu بىّ stellt) den Schutzbedürftigen; auf die arab. Bed. des أَبَى gesehen: den der (sich) zurückhält, weil er muss, den welchem das was er braucht versagt ist. Dem arab. *ibja* (Schutz, Zurückgehaltensein) entspricht formell das hebr. אֵבֶה, wonach אניות אבה 9, 26 sich von Schiffen verstehen liesse, welche vor dem nahenden Sturm eiligst mit allen Segeln den schützenden Port suchen. Wir geben diese Vermuthungen weiterer prüfender und sichtender Forschung anheim. Mehr zu 34, 36. *Wetzst.*

üblichen Suffixform *chu* s. Ew. §. 250^{c}. Ferner: Ungerechte machte er ohne Schonung unschädlich und entriss ihnen was sie schon an sich gerissen; über die cohortativisch lautende Form des *fut. consec.* וָאֲשַׁבְּרָה war schon zu 1, 15. 19, 20 die Rede. Die Form מְתַלְּעוֹת ist aus מַלְתְּעוֹת transponirt, um sie mundrechter zu machen, denn das arab. طلع *efferre se*, wov. eine Nebenform تلع, obwohl vom Hervorkommen der Zähne gebräuchlich, gibt keinen so passenden Grundbegr. wie das arab. لذع *pungere, mordere*, wov. eine Nebenform لتغ; auch das äthiop. *maltâht* Kinnlade (*maxilla*) spricht für מלתעה als Grundform. Er zerschmetterte die Beisswerkzeuge (das Gebiss) des Schurkischen und mit sittlichem Ingrimm gegen den Räuber warf er fort aus dessen Zähnen das Geraubte.

18 **Da dachte ich: Mit meinem Neste werd' ich verhauchen**
Und wie der Phönix langes Leben haben.
19 **Meine Wurzel wird offen sein fürs Wasser**
Und Thau übernachten in meinem Gezweige.
20 **Meine Ehre wird immerfrisch mir bleiben**
Und mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.

An und für sich liesse sich 18^{b} wohl übers.: „und gleich dem Sande viele Tage leben" (Trg. Syr. Ar. Saad. Gecat. Lth. und unter den Neuern Umbr. Stick. Vaih. Hahn u. A.), so dass die Menge der Tage mit der Vielheit der Sandkörner verglichen wird; die Berechnung der ungeheuren Summe der Sandkörner (Atome) des Weltalls war bekanntlich ein Lieblingsproblem des Alterthums, und in der alttest. Schrift wird sogar das umfassende Wissen Salomo's dem „Sande am Meeresufer" verglichen 1 K. 5, 9., um wie viel eher ein in Tage zerlegtes langes Leben, vgl. Ovid *metam.* 14, 136—138: *quot haberet corpora pulvis, tot mihi natales contingere vana rogavi.* Für diese an sich zulässige Auffassung würden wir uns, obgleich sich bei כחול eine nähere Bestimmung wie חַיִּם vermissen lässt, willig entscheiden, wenn nicht eine vielstimmige jüdische Ueberlieferung dem חול hier die Bed. eines unsterblichen oder vielmehr aus dem Tode immer neu erstehenden Wundervogels sicherte. Die Zeugen sind folgende: 1) *b. Sanhedrin* 108^{b}, wonach חול nur ein anderer Name für den Vogel אורשינא[1] ist, von dem dort gefabelt wird, dass er, während Noah die Thiere der Arche fütterte, ganz ruhig in seiner Breterkammer sitzen blieb und zwar um

1) Der Name ist räthselhaft und klingt mit keinem der im Zendavesta erwähnten mythischen Vögel (s. Windischmann, Zoroastrische Studien 1863 S. 93) zusammen. Was Lewysohn, Zoologie des Talmuds S. 353., aus dem Griechischen zur Erklärung beibringt, ist unhaltbar. Aehnlich lautet der Name des Vogels *Vâresha* in einer übrigens dunkeln Stelle des Bundehesch bei Windischmann a. a. O. S. 80. Wahrscheinlich aber ist אורשינא einunddasselbe Wort wie *Simurg*, welches aus *si* (= *sin*) und *murg* Vogel (pehlv und pars. *mru*) zusammengesetzt ist. Jenes *si* (*sin*) entspricht dem vedischen *çjena* Falke und ist in der zendischen Form *çaêna* (*çîna*) Name eines Wundervogels, so dass also *Simurg* = *Sinmurg*, pars. *Çinamru* den *Si*- oder *Çina*-Vogel bed. (vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers 1859 S. 125). In אורשינא scheinen die beiden Theile der Zusammensetzung umgekehrt und אור aus מור corrumpirt zu sein. Uebrigens gleicht der *Simurg* dem Phönix nur in der Langlebigkeit, ein anderer mythologischer Vogel *Kuknus* dagegen (s. den Art. Phönix bei Ersch u. Gruber) auch in dem Wiedererstehen aus der eignen Asche.

dem ohnehin vielbeschäftigten Patriarchen nicht noch mehr Mühe zu machen, und dass ihm dieser deshalb als Lohn Unsterblichkeit wünschte (יהא רעוא דלא תמות). 2) Dass dieser Vogel חול kein anderer als der Phönix ist, setzen die Midraschim (gesammelt im *Jalkut* zu Iob §. 517) ausser allen Zweifel. Dort wird gefabelt, dass Eva allen Thieren vom verbotenen Baum zu essen gegeben und dass nur Ein Vogel, Namens חול, diese Todeskost verschmäht habe: „er lebt tausend Jahre, nach deren Verlauf Feuer von seinem Neste ausgeht und ihn bis auf einen Rest von der Grösse eines Eies verbrennt", oder auch: dass er von selbst auf einen solchen Rest zusammenschwinde, aus dem er dann wieder aufwächst und fortlebt (וחוזר ומתגדל איברים וחיה). 3) Die Masora bemerkt, dass כחול in zwei verschiedenen Bedd. (בתרי לישני) vorkomme, indem es an u. St. nicht wie anderwärts den Sand bed. 4) Kimchi im Lex. bezeugt: „In einer correkten jerusalemischen Handschrift fand ich die Bemerkung: „בשורק לנהרדעי ובחלם למערבאי d. h. וְכַחוּל nach nehardeensicher (babylonischer), וְכַחוֹל nach westländischer (palästinischer) LA", wonach also die babylonische Masorethenschule וכחול an u. St. auch in der Aussprache von וכחול Gen. 22, 17 unterschied. Ein Schluss auf das hohe Alter dieser lexikalischen Ueberlieferung lässt sich 5) aus LXX ziehen, welche *ὥσπερ στέλεχος φοίνικος* übers., wonach It. *sicut arbor palmae*, Hier. *sicut palma*. Wüssten wir nicht aus den angeführten Zeugnissen, dass חול Name des Phönix ist, so möchte man meinen, dass LXX וכחול nach dem arab. *nachl* Palme erklärt habe, wie dies Schult. thut, aber in Beihalt jener Zeugnisse ist es wahrscheinlicher, dass die Uebers. urspr. *ὥσπερ φοῖνιξ* lautete und dass *ὥσπερ στέλεχος φοίνικος* eine Interpolation dieser urspr. Uebers. ist, denn *φοῖνιξ* bed. sowohl den unsterblichen Wundervogel als die unversiegbar jugendkräftige Palme.[1] Wir haben den umgekehrten Fall bei Tertullian *de resurrectione carnis c. XIII*, welcher dort die Psalmstelle 92, 13 *δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει* nach der Uebers. *justus velut phoenix florebit* von dem die Unsterblichkeit des Menschen versinnbildenden *ales orientis* oder *avis Arabiae* deutet.[2] Beide Bilder, das vom Phönix und das von der Palme, sind im

1) Nach Ovid *metam.* 15, 396 macht sich der Phönix auf der Palme sein Nest und nach Plinius *h. n.* 13, 42 hat er von der Palme den Namen: *Phoenix putatur ex hujus palmae argumento nomen accepisse, iterum mori ac renasci ex se ipsa*, s. A. Hahmann, Die Dattelpalme, ihre Namen und ihre Verehrung in der alten Welt, in der Zeitschr. *Bonplandia* 1859 Nr. 15. 16. Sehr schön hat Masius in den Naturstudien geschildert, mit welchem Rechte „der sinnige Grieche jenen fabelhaften, unsterblichen, aus der eignen Asche wiedererstehenden Vogel und den stets sich verjüngenden Palmbaum mit gleichem Namen belegte." Vgl. auch (Heimsdörfers) Christliche Kunstsymbolik S. 26 und Augusti, Beiträge zur christl. Kunst-Geschichte und Liturgik Bd 1 S. 106 — 108., vorzüglich aber Piper, Mythologie der christl. Kunst (1847) 1, 446 f.

2) Nicht ohne Beziehung auf Clemens Rom. in seinem Corintherbrief c. XXV., wonach der Phönix ein arabischer Vogel ist, welcher 500 J. lebt, dann in einem Neste, das er sich aus Weihrauch, Myrrhen und Aromen baut, stirbt und die Larve eines jungen Thiers zurücklässt, welches herangewachsen das Nest mit den Gebeinen des Vaters auf den Sonnenaltar des ägypt. Heliupolis bringt. Die Quelle ist Herodot 2, 73 (der aber statt des Myrrhennestes ein Myrrhenei hat), und ähnlich erzählt Tacitus *ann.* 6, 28. Anders Lactanz in seinem Gedichte vom Phönix, wonach dieser, der einzige seines Geschlechts, in einem „von der Sündflut unberührt gebliebenen Lande hor-

Munde Iobs gleich passend und ansprechend, aber abgesehen davon dass die Palme überall, wo sie sonst vorkommt, תָּמָר heisst, wäre dies die einzige Stelle, wo sie im B. Iob vorkäme, welches trotz seines Reichthumes an Pflanzenbildern doch nirgends der Palme gedenkt, was viell. nicht zufällig ist.[1] Dagegen müssen wir eine nachweisbare Bez. auf den arabisch-ägypt. Phönix-Mythus in einem Buche, welches auch sonst durchweg Aegyptisches mit Arabischem verschmelzt, sofort willkommen heissen, um so mehr als 6) auch die ägypt. Sprache selbst חוֹל oder חול als Namen des Phönix bestätigt, denn *ΑΛΛΩΗ*, *ΑΛΛΟΗ* wird in den koptisch-arabischen Glossarien durch *es-semendel* (den arab. Namen des Phönix oder doch eines phönixartigen gleich dem Salamander *semendar* unverbrennlichen Vogels) und bei Kircher durch *avis Indica, species Phoenicis* erklärt.[2] Aus diesem äg. Phönixnamen ist חוֹל hebraisirt; das Wort bed. den Umschwung (vgl. arab. *ḥaul* das Jahr, *ḥaula* ringsum) und ist eine passende Bez. des nach vielhundertjährigem Leben periodisch sich verjüngenden Vogels: *quae reparat seque ipsa reseminat ales* (Ovid), nicht nur selber ein neues Leben beginnend sondern auch ein neues grosses Jahr: *conversionem anni magni* (Plin.) bringend; in den hieroglyph. Abbildungen trägt er den Sonnenkreis als Krone. In der Fülle göttlicher Segensgüter und im Bewusstsein gottgemässen Gebrauches derselben hoffte Iob, griechisch ausgedrückt, *φοίνικος ἔτη βιοῦν* (Lucian *Hermot.* 53) und, wie der nun ins rechte Licht tretende erste Halbvers sagt, zusammenzuhauchen oder zu sterben עִם־קִנִּי. Im Hinblick auf die Gestaltung des Mythus, nach welcher Ovid singt: *Quassa cum fulvâ substravit cinnama myrrhâ, Se super imponit finitque in odoribus aevum,* liesse sich übers.: zugleich mit meinem Neste (Umbr. Hirz. Hlgst.), aber mit dem Wunsche, seiner Lieben keines vor sich hinsterben zu sehen, läge darin zugleich der Wunsch, dass ihn keines überleben möge, was an sich unnatürlich und dem Bewusstsein eines Arabers schnurstracks entgegen, der angesichts des Todes den zwiefachen Wunsch hegt, in seinen Kindern fortzuleben (ein Sprüchwort sagt *men chalaf el-weled el-fâliḥ ma mât* wer ein edles Kind hinterliess, ist nicht gestorben) und im Schoosse der Seinen zu sterben. Diesen letzteren Wunsch ausdrückend bed. עם־קני bei = in meinem Neste d. i. im Familienschoosse, nicht ohne Bez. auf den Phönix, der nach der Gestaltung der Sage bei Herodot, Plinius, Clemens u. A. die Ueberreste seines Vaters im Myrrhenneste oder Myrrhennei nach Heliupolis ins Sonnenheiligthum bringt und ihm so die letzte höchste Ehre

---

stet." Näher stimmt mit der Angabe der arabischen Heimath der jüdische Tragiker Ezekiêlos, in dessen Drama *'Εξαγωγή* ein dem Wanderzuge Israels vorausgeschickter Kundschafter unter Anderem auch den Phönix gesehen zu haben berichtet, s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 219.

1) Ohne die oben bemerkte Erscheinung damit erklären zu wollen, halten wir es doch für bemerkenswerth, dass überhaupt die Palme weder in Syrien noch in Palästina ein allgewöhnlicher Baum ist. „Jetzt gibt es in ganz Syrien nicht 500 Palmbäume und auch im Alterthume gab es deren in einiger Menge wohl nur in der Jordanniederung und an der Meeresküste." *Wetzst.*

2) s. G. Seyffarth, Die Phönix-Periode, DMZ 3 (1849), 63 ff., wonach *alloê* (hierogl. *koli*) Name des falschen Phönix ohne Kopffedern, *bêne* oder *bêni* (hierogl. *bnno*) Name des wahren Phönix mit Kopffedern und zugleich Name der Palme ist. Vollkommen gesichert ist das mit חוֹל zusammenklingende *alloê* als Phönix-Name.

erweist; anders, aber doch ähnlich Horapollo 2,57., wonach der junge Vogel, aus dem Blute des alten entstanden, *σὺν τῷ πατρὶ πορεύεται εἰς τὴν Ἡλίου πόλιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, ὃς καὶ παραγενόμενος ἐκεῖ ἅμα τῇ ἡλίου ἀνατολῇ τελευτᾷ*. Der Vater erfährt also im Tode noch durch kindliche Liebe die höchsten Ehren, und das ists worauf die von Iob ausgesprochene Hoffnung, bei (in) seinem Neste sterben zu können, anspielt. Der folg. Nominalsatz 19ᵃ ist futurisch zu verstehen, wie der Nominalsatz 16ᵃ perfektisch: meine Wurzel — so hoffte ich — wird geöffnet (erschlossen) bleiben nach Wasser hin d.h. sie wird nie Wasser in ihrer Nähe vermissen, um es zur Versorgung des Stammes und der Zweige reichlich einzusaugen, und Thau wird nächtigen auf meinem Gezweige d.i. Nachts darauf herabfallen und zu dessen Erfrischung liegen bleiben. אֱלֵי (entsprechend dem arab. *ila*, urspr. *ilai*) kommt nur im B. Iob vor, hier das vierte und letzte Mal (vgl. 3,22. 5,26. 15,22). קָצִיר bed. hier nicht Ernte, wie es die Alten fassen, sondern wie 14,9. 18,16 Zweig oder Zweigwerk. Das Bild von Wurzel und Gezweig, dem Zufluss von Lebenskräften nach unten und oben, ist das Gegenstück zu 18,16. Auch in v. 20 geht wie v. 19. 16 ein Nominalsatz voraus (denn die verbürgte LA ist חָדָשׁ, nicht חָדֵשׁ), und ein Verbalsatz folgt: seine Ehre — so hoffte er — sollte immer neu bleiben bei ihm d.i. in ungeschwächtem Werthe und Glanze fortbestehend ihm verbleiben; es ist seine Ehre vor Gott und Menschen gemeint, nicht seine Seele (Hahn), allerdings ist כָּבוֹד *δόξα* eine Benennung der נֶפֶשׁ (Psychol. S. 98), für welche aber חָדָשׁ als Präd. nicht passt. Neben der Ehre steht die Mannhaftigkeit oder Wehrhaftigkeit, deren Symbol der Bogen: und mein Bogen sollte sich in meiner Hand verjüngen d.i. immer neue Spann- und Schnellkraft gewinnen. Es ist unnöthig, כֹּחַ zu ergänzen (Hirz. Schlottm. u. A.). Das V. חלף خلف bed., wie das Arabische zeigt, eig. den Rücken kehren, dann fortgehen, wechseln; das *Hi.* Fortgang gewinnen, Neues an die Stelle des Alten treten lassen, sich verjüngen. Diese mit וָאֹמַר eingeführten Hoffnungen waren selbst ein Bestandtheil seines ehemaligen Glückes. Darum kann dessen Schilderung im Anschluss an jenes ואמר sich ohne weiteres fortsetzen.

21 Auf mich hörten sie und warteten,
Und blieben schweigsam bei meiner Rathertheilung.
22 Nach meinem Worte sprach man nicht noch einmal,
Und auf sie träufelte meine Rede.
23 Und sie warteten wie des Regens mein,
Und thaten weit ihren Mund auf nach Ernteregen.
24 Ich lachte ihnen zu in ihrer Hoffnungslosigkeit
Und meines Angesichts Licht machten sie nicht hinfällig.
25 Ich wählte für sie den Weg und sass als Haupt,
Und thronte wie ein König in der Heerschaar,
Wie einer der Trauernde tröstet.

Aufmerksam, verlänglich und empfänglich hörten sie ihm zu (was שָׁמַע לְ bed.) und warteten, ohne zu unterbrechen, dessen was er sagen würde; וְיִחֵלּוּ ist Pausalaussprache mit Verdoppelung des letzten Wurzellauts wie Richt. 5,7 חָדֵלּוּ (nach correkten Texten) Ges. §. 20, 2ᶜ, die LA Kimchi's וַיְּיַחֵלּוּ ist die LA Ben-Naftali's, jene die LA Ben-Aschers (s. Norzi).

Wenn er Rath ertheilte, verharrten sie in starrster Stille: dies der Sinn von יִדְּמוּ (*fut. Kal* von דָּמַם); לְמוֹ, dichterisch für לְ, bezieht das Schweigen auf seine äussere Ursache (s. zu Hab. 3, 16). Hinter seinem Worte drein *non iterabant* d.i. wie Hier. erklärend übers.: *addere nihil audebant*, und wohlthuend, ergötzend, erquickend troff auf sie nieder seine Rede. Das in תִּטֹּף sich andeutende Bild wird in v. 23 nach Dt. 32, 1 weitergeführt: sie warteten auf sein zu Herzen gehendes, innerlichst ergreifendes Wort wie auf Regen מָטָר, wobei wie 23ᵇ zeigt vorzugsweise an den die Saat durchfeuchtenden sogen. (herbstlichen) Frühregen gedacht ist; sie sperrten ihren Mund auf nach Spätregen מַלְקוֹשׁ (s. zu 24, 6), d.i. sie lechzten nach seinem Worte, welches dem oft ausbleibenden und deshalb um so ersehnteren März- oder Aprilregen glich, der zum vollen Reifen der bald zu erntenden Feldfrucht mitwirkt, פָּעֲרוּ פֶה ist nach Ps. 119, 131 vgl. 81, 11 zu verstehen und man hat dabei zu bedenken, welche entzückende Wirkung überall da, wo man sich bis dahin mit nahezu versumpftem Cisternenwasser begnügen musste, z. B. in Jerusalem, der Eintritt der periodischen Regen hervorbringt und wie er Alt und Jung in freudigste festliche Bewegung versetzt. In 24ᵃ gewinnt man einen ebenso syntaktisch als sachlich passenden Ged., wenn man übers.: „Lächelte ich ihnen zu — sie glaubtens nicht" d.i. hielten solche Herablassung für kaum möglich (Saad. Raschi Rosenm. de Wette Schlottm. u. A., Lth. sinnig, aber unmöglich: *wurden sie nicht zu küne darauff*), אֶשְׂחַק ist dann *fut. hypotheticum* wie 10, 16. 20, 24. 22, 27 f. Ew. §. 357ᵇ. Aber es will nicht gelingen, 24ᵇ in ein angemessenes Verh. zu diesem Ged. zu setzen, denn mit AE zu erklären: sie hielten deshalb den Glanz meines Antlitzes um nichts geringer, mein Ansehn erlitt dadurch bei ihnen keinen Abbruch, ist bei dem biblischen Sinne von „Licht des Angesichts" nicht möglich, und mit Schlottm. zu erklären: sie liessen das Licht meines Antlitzes d.i. meiner Gunstbezeugung nicht hinfallen d.i. nicht vergeblich sein, verwehrt der Sprachgebrauch, wonach הִפִּיל פָּנִים bed.: machen dass das Antlitz (missmuthig Gen. 4, 5) sich senkt, sei es das eigne Jer. 3, 12 oder das eines Andern. Statt פָּנַי heisst es hier dichterisch malerischer אוֹר־פָּנַי: des Antlitzes Licht d.i. Heiterkeit (wie Spr. 16, 15). Hinzugenommen das אשחק אליהם ergibt sich also der Ged., dass er lachte und sich durch nichts aus seiner getrosten wohlgemuthen Fassung herausbringen liess. So werden also diejenigen, denen Iob zulachte, als in einer Lage und Stimmung befindlich zu denken sein, welche seine Heiterkeit leicht trüben konnte, aber doch nicht zu trüben vermochte, und diesen ihren Zustand bez. eben das nicht als Attributivsatz (Umbr. Vaih.: welche nicht Vertrauen hatten), sondern als zuständlicher oder verumständender Untersatz (Ew. §. 341ᵃ) zu fassende לֹא יַאֲמִינוּ (Variante in Codd. u. Ausg.: וְלֹא), eine RA die schon 24, 22 in der Bed. glaubens- oder hoffnungslos sein, verzagen vorkam (vgl. הֶאֱמִין Glauben fassen Ps. 116, 10). Also: ich lachte ihnen zu, wenn sie nicht glaubten d.i. verzagten, und so verzweifelt auch anscheinend ihre Lage war — meines Antlitzes Heiterkeit vermochten sie nicht hinfällig zu machen. So entmuthigt sie waren, mich konnten sie nicht muth- und rathlos machen. So schliesst sich nun auch 25ᵃ passend an: ich wählte ihren Weg d.i. ich machte den

Weg ausfindig, den sie einzuschlagen hätten, um aus ihrer aussichtlosen schlimmen Lage herauszukommen, und sass da als Oberhaupt, wie ein König, den eine gewappnete Schaar wie eine Schutz- und Ehrenwache, seines Winkes gewärtig, umgibt, aber nicht wie ein Gewaltherrscher, sondern als einer der sich zu den Trauernden herabliess und sie tröstete (נִחַם *Pi.* eig. frei aufathmen machen). Dieses friedliche Königsbild erinnerte an das kriegerische 15, 24. כַּאֲשֶׁר ist hier nicht Conj., sondern s. v. a. כאיש אשר *ut* (*quis*) *qui*, also nicht: wie einer tröstet, sondern: wie wer tröstet, LXX richtig: *ὃν τρόπον πενθοῦντας παρακαλῶν*. Die Accentuation (כאשר *Tarcha*, אבלים *Munach*, ינחם *Silluk*) ist fehlerhaft; כאשר sollte mit *Rebia mugrasch* und אבלים mit *Mercha-Zinnorith* bezeichnet sein. Von der glückseligen Vergangenheit, der schlechthin vergangenen, geht Iob nun zu der schroff damit contrastirenden Gegenwart über.

Der zweite Theil der Monologe c. XXX.

Schema: 10.8.9.8.8.8.8.8.

1 Und jetzt verlachen mich Jüngere als ich an Tagen,
Solche deren Väter ich verschmähte
Zuzugesellen den Hunden meiner Heerde.
2 Auch ihrer eignen Hände Kraft, was sollte die mir?
Ihnen verloren gegangen ist Saft und Kraft.
3 Durch Mangel und durch Hunger sind sie gliederstarr,
Sie die benagen die Steppe,
Das Dunkel der Wüst' und Wüstniss,
4 Sie die Salzkraut pflücken am Gesträuche,
Und Ginsterwurzel ist ihr Brot.

Mit וְעַתָּה, welches auch sonst den Wendepunkt von den Prämissen zum Schlusse, von Rüge zu Strafdrohung u. dgl. ausdrückt, beginnt Iob hier die traurige Wendung zu beklagen, welche sein früheres Glück genommen. Die durch *Mercha-Mahpach* abgesteckte erste Verszeile ist absichtlich so unverhältnissmässig lang, um einen recht tief- und langathmigen Anfang des nun anhebenden Klagelieds zu bilden. Vordem, wie er im ersten Theile der Monologe erzählt hat, ein Gegenstand der ehrfürchtigsten Scheu für die vornehme städtische Jugend 29, 8., ist er jetzt ein Gegenstand des Hohngelächters (שָׂחַק עַל auslachen, versch. von שָׂחַק אֶל 29, 24 zulachen, anlächeln) für das junge nichtsnützige Gesindel einer verkommenen Menschenklasse. Es sind ebendieselben עֲנִיֵּי אָרֶץ, deren jammervolles Loos er 24, 4ᵇ—8 den schwer zu lösenden Räthseln göttlichen Weltregiments zugezählt. Je weniger er den Unbarmherzigen zugehört, welche das Missgeschick dieser Elenden, statt es möglichst zu mildern, nur eigennützig ausbeuten, um so unverantwortlicher ist die schnöde Behandlung, welche er jetzt von ihnen erfährt, indem sie, welche nach Proletarier-Weise ihn schon als Reichen hassen, sich nun der Zertrümmerung seines Glücksstandes freuen. Jüngere als er an Tagen (לְיָמִים wie 32, 4 mit לְ der näheren Bestimmung, statt dessen der blose Acc. hier unzulässig war, vgl. zu 11, 9) lachen über ihn, Söhne solcher Väter, die so unbrauchbar und

unzuverlässig waren, dass er ihnen selbst einen so niedrigen Dienst, wie den der Schafhunde, anzuvertrauen verschmähte (מָאַס לְ vgl. מָאַס מִן 1 S. 15, 26). Schult. Rosenm. Schlottm. nehmen שִׁית עִם für שִׁית עַל *praeficere*, aber das müsste eben שִׁית עַל heissen; שִׁית עִם bed. beiordnen d. i. gleichsetzen oder beigesellen; auch ist die Aufsicht über die Schäferhunde kein so gar niedriger Dienst, während Iob sagen will, dass er sie nicht einmal für geeignet zu einer so untergeordneten Dienstleistung hielt, wie diejenige der den Hirten mithelfenden Hunde ist. Und auch ihrer (dieser Jüngeren) Hände Kraft (גַּם auf das Suff. von יְדֵיהֶם bezüglich: auch, nicht: nun gar, vollends, wie Hahn übers.) wozu sollte die ihm? (לָמָּה nicht *cur*, sondern *ad quid*, *quorsum* wie Gen. 25, 32. 27, 46). Sie sind ausgemergelte Taugenichtse: ihnen (עָלֵימוֹ dreifach nachdrücklich: vorausgestellt, mit pathetischem Suff. und עַל für לְ 1 S. 9, 3) verloren gegangen ist כֶּלַח. Die Bed. *senectus*, welche 5, 26 passt, ist hier, da nicht von den Alten, sondern den Jungen die Rede ist, unanwendbar, denn dass „hohes Alter für sie verloren ist", wäre doch ein geschraubter Ausdruck für den hier noch dazu nicht zusammenhangsgemässen Ged., dass sie frühe hinsterben. Nicht den Begriff *senectus* oder *senectus vegeta*, sondern *vigor* erwartet man hier, wie auch Syr. (*ʿušno*) u. Ar. übers. Verhält sich כֶּלַח viell. zu כֹּחַ wie שַׁלְאֲנָן zu שַׁאֲנָן, dieses eine Mischform aus שַׁאֲנָן und שָׁלֵו, jenes aus כֹּחַ und לַח frische saftige Kraft, oder wie wir sagen: Saft und Kraft? Jedenfalls ist dies ungef. der Sinn des Worts, mag man es von כֶּלַח = כָּלַח (LXX *συντέλεια*) oder sonstwie (s. zu 5, 26) herleiten: es bed. Vollkraft oder Vollreife.[1]

---

1) Aus der √ كل (s. über deren Grundbegriff meine Rec. von Bernstein's Ausg. der syr. Chrestomathie von Kirsch, Erg.-Bl. der A. L. Z. 1843, Nr. 16 Ende und Nr. 17 Anf.) entwickeln andere Derivate, wie كلأ, كلب, كلت, كلث, كلج, كلد, كلز u. s. w., im Allgem. die Bedd. zusammenbringen, zusammenfassen, zusammenhalten, einschliessen u. dgl., كلح aber bes. die Bed. zusammenziehen, gewaltsam verzerren, näml. die Gesichtsmuskeln zum Grinsen und Zähnefletschen, oder auch zum sardonischen Lächeln, mit Auseinanderziehen der Lippen. Die allgemeine Bedeutung des Zusammenziehens, شدّ, löst sich aber von jener speciellen Bez. auf die Gesichtsmuskeln und tritt hervor in der IV. Form كَالَحَ, sich streng und hart (gegen Andere) zeigen, ja auch noch sinnlicher: fest auf seinem Platze stehen bleiben, vom Monde, der wie unbeweglich in einer seiner 28 Mansionen verharrt. Ebendaher دَهْرٌ كَالِحٌ eine harte Zeit, زمان شديد, und كُلَاحٌ, كَلَاحِ (letzteres als eine Art *n. propr.* unveränderlich auf *i* ausgehend und stets ohne Artikel) ein hartes Jahr, d. h. ein Jahr des Misswachses und der Theuerung, des Mangels. Kann man davon eine Anwendung auf כֶּלַח machen, ohne die missliche Herbeiziehung von قلحم, تحل u. s. w. [so oben S. 68], so würde die Grundbed. wohl auf Härte, straffe, ungebrochene Kraft führen; 5, 26: „du wirst mit ungebrochener Kraft eingehen zur Gruft" d. h. zwar wohlbetagt, aber ohne die Schwächen und Beschwerden der *aetas decrepita* an dir selbst erfahren zu haben, wie ja auch eine Garbe, eingebracht „zu ihrer Zeit", auf dem Höhepunkte kernhafter Reife steht; 30, 2: „wozu (sollte) mir auch die Stärke ihrer Hände? für sie war rüstige Kraft dahin." *Fl.*

Mit 3ᵃ beginnt ein neuer Satz; גַּלְמוּד heisst es, nicht גַּלְמוּדִים, weil das B. Iob dieses ihm eigenthümliche hebräoarab. Wort überhaupt nicht flektirt (ausserdem nur Jes. 49,21 גַּלְמוּדָה), es ist auch im Arab. mehr Subst. (Gestein, Masse) als Adj. (steinhart, massiv z. B. *Hist. Tamerlani* bei Schult.: الصخر الجلمود der härteste Fels) und bez., dem griech. *χέρσος* ähnlich (s. Passow), den Zustand oder die Eigenschaft der Starrheit d. i. Sterilität 3,7 oder Todtenstarre 15, 34 oder, wie hier, äusserster Entkräftung und Arbeitsunfähigkeit. Das Subj.: solche sind sie fehlt, es wird skizzenstrichartig Zug an Zug gereiht, dem elliptischen Nominalsatz folgen Participia mit fingerzeigendem Art. Das Part. הַעֹרְקִים wird von LXX Trg. Saad. (فارين) und den meisten Alten nach עָרַק عَرَقَ *fut.* يَعْرِقُ *fugere, abire* erklärt, was aber einen matten und, da die Wüste als eigentlicher Wohnsitz dieser Leute, seien es die seïritischen Ueberbleibsel der verdrängten Horiter oder die hauranischen „Stämme des Geklüfts", zu denken ist, sogar einen ungeeigneten Sinn gibt. Dagegen bed. عرق im Arab. (auch *Pa. ʿarreḳ* im Syr.) benagen, und diese arab. Bed. des dem B. Iob (hier u. 30,17) ausschliesslich eigenth. Worts ist vollkommen passend; man übers. aber nicht mit Hier. *qui rodebant in solitudine* (was zwiefach falsch ist), sondern *qui rodunt solitudinem*, sie benagen den sonnverbrannten dürren Boden der Steppe, dort mehr thier- als menschenartig hingestreckt (was auch Gecatilia mit seinem لازمين *adhaerent* meint) und ihm ihre dürftige Kost entnehmend. Zu צִיָּה tritt als erklärendes oder vielmehr weiter ausmalendes Permutativ אֶמֶשׁ שׁוֹאָה וּמְשֹׁאָה hinzu. Ebendieselbe alliterirende Verbindung zweier Substantiva gleicher Wurzel findet sich 38,27. Zef. 1,15 und ähnliche Nah. 2,11 (בוקה ומבוקה); Ez. 6,14. 33,29 (שממה ומשמה), vgl. über diesen Ausdruck des Superlativs durch Häufung ähnlicher Wörter Ew. §. 313ᶜ. Das V. שָׁאָה hat den Grundbegr. wilden wirren Getöses (z. B. Jes. 17,12 f.), welcher nicht erst durch den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer hindurch, sondern mittelst Uebertragung des Chaotischen für das Ohr auf chaotische Eindrücke und Zustände aller Art in den der Verwüstung und des Verderbens übergeht; die Wüste heisst deshalb auch תהו Dt. 32,10 von תָּהָה = שָׁאָה (s. Genesis S. 93). Das N. אֶמֶשׁ bed. sonst adverb. in der vergangenen Nacht, nächten und überh. gestern, wonach man erklärt: das Gestern der Oede und Verödung oder mit Festhaltung des adverbiellen Gebrauchs: von gestern her Oede und Verödung = seit langem, vorlängst. Dass מֵאֶתְמוֹל und אֶתְמוֹל Jes. 30, 33. Mi. 2,8 im Sinne von *pridem* (nicht erst heute, sondern schon gestern) gebraucht sind, ist unläugbar, aber unser Dichter gebraucht תְּמוֹל 8,9 in dem entgegengesetzten Sinne *non pridem* (nicht lange her, sondern erst von gestern), und näher liegt es zu fragen, ob אמש denn hier nicht die Substantivbed. habe, von welcher aus es zum Adv. in der Bed. nächten oder gestern geworden ist. Da es urspr. gestern Nacht oder Abend, dann erst gestern bed., so muss es die Grundbed. Dunkel haben, wie auch das arab. أَمْسِ auf den Grundbegr.

der Senkung der Sonne nach dem Horizonte hin zurückgeführt wird, so dass sich also, obwohl der arabische Sprachgebrauch diesen Sinn nicht gestattet,[1] „Abenddunkel (Düsterheit) der Wüst' und Wüstniss" (אֶמֶשׁ als *regens* Ew. §. 286 a) übers. lässt (vgl. צַלְמָוֶת Jer. 2, 6); auch das Trg. übers. ähnlich, aber אמשׁ als bes. Attribut nehmend: חֲשׁוֹכָא חֵיךְ רוּמְשָׁא „spätabendgleiches Dunkel." Olshausens Conj. אֶרֶץ erleichtert, aber ein nichtssagendes Wort an die Stelle des bedeutsamen setzend. Welches die dürftige Nahrung ist, die ihnen die schaurig öde und dunkle Wüste mit ihren Steppen und Schluchten gewährt, sagt v. 4. מַלּוּחַ (auch talm. syr. arab.) ist Melde, und zwar die strauchartige Melde, der sogen. Meerportulak, dessen Knospen und junge Blätter von Armen gepflückt und gegessen werden. Dass es nicht bloss eine Küsten-, sondern auch Wüstenpflanze ist, zeigt die Erzählung *b. Kidduschin* 66 a: „König Jannai zog nach כוחלית in der Wüste und eroberte dort sechzig Städte [Ges. übers. verkehrt *captis LX talentis*] und bei seiner Rückkehr lud er hocherfreut alle Weisen Israels zu sich und sagte ihnen: Unsere Väter haben מלוחים gegessen zur Zeit als sie mit dem Bau des Tempels (nach Raschi: des zweiten Tempels, nach

1) أَمْس hängt offenbar mit مسا, مسى, zunächst durch Vermittlung der IV. Form امسى, zus., hat aber, wie dieses, mit „Dunkel" nicht das Geringste zu schaffen. مَسَآء ist nach den Originalquellen eig. der ganze Nachmittag bis zum Sonnenuntergang, und diese Zeit heisst so, weil die Sonne in ihr تَمْسُو oder تَمْسِى, streift, d. h. sich nach dem Horizonte hin senkt (von der √ مس mit den Grundbegr. *stringere*, *terere*, *tergere*, *trahere*, *prehendere*, *capere*). Ebenso sagt man الشمسُ تَدْلُك, eig. die Sonne reibt, تَضِيف sie schliesst sich an, تُشَفِّر sie geht zum Rande (شُفْر, شَفِير), alles in ders. Bed. Als Subst. gebraucht, ist أَمْسُ mit folg. Genitiv *la veille de* .., der Vorabend von .., und dann überhaupt der Tag vor .., das Gegenth. von غَدُ mit ders. Construction, *le lendemain de* —. Es ist absolut unmöglich, dass es eine weit zurückliegende Vergangenheit bez. sollte. Im Gegenth. wird es, wie unser „gestern" im allgem. Sinne, immer für eine verhältnissmässig nahe oder als nah gedachte Vergangenheit, so wie غَد für eine verhältnissmässig nahe oder als nahgedachte Zukunft gebraucht. Zamachschari im *Kesschâf* zu Sur. XVII, 25: Die alten Eltern zu pflegen ist eine Pflicht der Kinder, „weil sie so alt sind und heute (*el-jauma*) deren bedürfen, die noch gestern (*bi-l-emsi*) unter allen Geschöpfen Gottes die ihrer bedürftigsten waren." Niemals bedeutet es Abend oder Nacht schlechthin. Was Gesenius *thes.* aus *Vita Timuri* II, 428 als Beweis dafür citirt — ein angebliches أُمْسِىّ *vespertinus*, — ist falsch gelesen und gedeutet (wie überhaupt die Manger'sche Uebersetzung jener Verse von Fehlern wimmelt); — sowohl Z. 1 als Z. 9 ist امسى IV. Form von مسا nach rhetorisch-dichterischer Weise (als „Schwester von كان") gleichbed. mit dem allgem. كان oder صار. Ein Araber würde sich jenes אֶמֶשׁ שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה nicht anders deuten können als: „am Vorabende von Verderben und Untergang" d. h. bei dem bevorstehenden oder bald darauf wirklich erfolgten Einbruch von Verderben und Untergang. *Fl.*

Aruch: des Zelttempels in der Wüste) beschäftigt waren, auch wir wollen מלוחים essen zur Erinnerung an unsere Väter! Und man servirte מלוחים auf goldenen Tischen und sie assen." Die LXX übers. ἄλιμα (nicht ἄλιμα), wie bei Athenäus einmal arme Pythagoräer ἄλιμα τρώγοντες καὶ κακὰ τοιαῦτα συλλέγοντες heissen.[1] Mit עֲלֵי־שִׂיחַ wird der Ort, wo sie dergleichen essbare Kräuter suchen und finden, angegeben. שִׂיחַ ist Gesträuch im Allgem., gewiss aber vorzugsweise der شيح, jene perennirende, vielästige, holzige, bis eine Elle hohe und ebenso viel im Durchmesser habende Pflanze des nicht cultivirten Bodens, welche eine der grössten Wohlthaten Syriens und der Steppe ist, da sie ausser dem Rinder- und Kameelmist oft das alleinige Brennmaterial der Bauern und Nomaden ist, das vornehmste, ja oft Tagereisen weit ausschliessliche Gewächs der Steppe, in dessen Schatten sich wenn Alles verdorrt ist noch eine dürftige Vegetation erhält.[2] Diesen شيح (*šîḥ*) umlagern jene Armen, nach Salzkraut suchend, und, wie 4ᵇ fortfährt: Ginster-Wurzel ist ihr Brot. Ges. versteht לַחְמָם nach Jes. 47, 14., wo es allerdings Pausalform für לַחְמָם ist („nicht ists Glühkohle sich zu wärmen"), und zwar deshalb weil Ginsterwurzel nicht essbar sei. Aber warum wäre als Feuerung Ginster w u r z e l und nicht Ginster r e i s i g genannt? Die neben dem *šîḥ* zur Feuerung dienende Pflanzenwurzel der Steppe heisst *gizl* (von גזל ausreissen), nicht *retem*, welches der (in der *Belka* ausserordentlich häufige) Ginster ist. Die Araber nennen aber so nicht allein *genista monosperma*, sondern auch *chamaerops humilis*, von dem eine Abart eine Art Pfeilwurzelmehl (*arrow root*) gibt, welches die Indianer in Florida gebrauchen.[3] לַחְמָם in der Bed. *cibus eorum* ist also nicht unbegreiflich. LXX (welche v. 4—6 arg

---

1) Huldrich Zwingli in der von ihm durchweg mit Randbem. versehenen griech. Aldina von 1518 (herausg. von Andrea von Asola), einem der köstlichsten Schätze der Züricher Stadtbibliothek, glossirt ἄλιμα durch θαλάσσια, was bei dem vorausgehenden περικυκλοῦντες nahe lag. Wir werden hie und da dieser Randbem. Zwingli's Erwähnung thun.

2) So Wetzstein in seiner „Reise in den beiden Trachonen und um das Hauran-Gebirge."

3) Die Schilderung dieser Steppenpflanzen-Esser entspricht genau der Wirklichkeit, zumal wenn man jenes leiblich verkommene Geschlecht im Gegens. zum Landbauer fasst und Einiges auf Rechnung der Redefigur der مُبَالَغَة (d. h. Schilderung in stark aufgetragenen Farben) setzt, ohne welche die poet. Diction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre. Der Bauer ist gross, stark, mit prächtigem Bart und ausdrucksvollem Gesichte, während z. B. die heutigen Trachoniten (d. i. die Stämme des *Wâr* יַעַר) ein kleines unansehnliches schwächliches Geschlecht sind, Männer sowohl als Weiber. Es ist gewiss, dass die körperliche Vollkommenheit eine Culturpflanze ist, die nur im bequemen Hause gedeiht und guter Nahrung, nam. des Brotes, bedarf, welches der Trachonite noch gegenwärtig sehr selten hat, obschon er die Ernten der Dörfer brandschatzt. Daher dienen die Wurzeln der Pflanzen oft als Speise. Zwei solcher Pflanzen, der *gaḥḥ* (גח) und die *rubbe ḥalîle* (רִבָּה חֲלִילָה) sind in meinem Reisebericht beschrieben. Ein Beduine sagte mir einmal, dass sie eigentlich *rubḥ lêle* (רִבח לֵילָה) „Gewinn (Profit) einer Abendmahlzeit" heissen sollte, inwiefern sie oft dieselbe, die Hauptmahlzeit des Tages, ersetzt. Zum Geschlecht der *rubbe* gehört auch die *ḥolêwâ* (חֲלֵיוָא); desgl. isst man die Knollenpflanze *ḳoṭên* (קֻטֵין); von einer andern, der

durcheinander wirft): *οἳ καὶ ῥίζας ξύλων ἐμασσῶντο.* [1] Aehnlich alle alten Uebers. Man erinnert sich dabei dessen was Agatharchides bei Strabo über die ägyptisch - äthiopischen Rohrwurzel- und Krautesser sagt. [2]

5 Aus der Gesellschaft werden sie verjagt,
Man schreit über sie wie über Diebe.
6 In grausigsten Thälern müssen sie wohnen,
In Löchern von Erd' und Felsen.
7 Zwischen Gesträuchen krächzen sie,
Unter Nesseln sind sie hingegossen,
8 Söhne von Thoren, dazu Söhne von Ehrlosen:
Hinausgepeitscht sind sie aus dem Lande! —

Wenn sie, aus ihren Schlupfwinkeln hervorkommend, sich in Ortschaften des platten Landes oder in Städten blicken lassen, werden sie aus der Mitte der Menschen fortgetrieben *e medio pelluntur* (nach einer ciceron. RA); גֵּו (syr. *gau*, arab. *gaww*, *guww*) ist das Innere, hier der Kreis socialen Lebens, die geordnete menschliche Gemeinschaft. Auch dieser Ausdruck ist hebräoarabisch, denn wenn man ein Haus oder eine Ortschaft in Gegensatz stellt zu dem was ausserhalb ist, so sagt man arab. جُوًّا وَبَرًّا *guwwâ wa-berrâ* drinnen und draussen oder الجوّانى والبرّانى *el-guwwâni wa'l-berrâni* das Innere und Aeussere. In 5[b] ist כַּגַּנָּב gleich dem Dieb s. v. a. gleich wie über den Dieb oder deutsch, da uns dieser generische Art. nicht geläufig ist: über Diebe, franz. *on crie après eux comme après le voleur*. In 6[a] ist לִשְׁכֹּן nach Ges. §. 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1,17) s. v. a. הָיוּ לִשְׁכֹּן „sind sie zu wohnen" = müssen sie wohnen; es könnte auch nach noch häufigerem Sprachgebrauch *habitaturi sunt* bed., bed. aber hier *habitandum est eis*, wie לִבְלוֹם Ps. 32,9 *obturanda sunt*. Statt בַּעֲרוּץ mit *Schurek* findet sich auch die LA בַּעֲרוֹץ mit *Cholem* (n. d. F. סְגוֹר Hos. 13,8), aber ohne Gewähr; עֲרוּץ ist entw. Subst. n. d. F. גְּבוּל (Ges. wie Kimchi) oder Constr. von עָרוּץ = נֶעֱרָץ gefürchtet = fürchterlich, so dass die Wortverbindung, was wir vorziehen, eine superlativische ist: *in horridissima vallium* in den schauerlichsten Thälern, wie 41, 22 *acutissimae testarum* (Ew. nach §. 313[c]). Die weitere Angabe der Wohnsitze dieses Menschenschlags: in Löchern (חֹרֵי = בְּחֹרֵי) von Erde (עָפָר Erde hinsichtlich ihrer Bestandtheile) und Felsen (LXX *τρῶγλαι πετρῶν*) kann auf die Urbewohner des seïritischen Gebirgslandes, welche חֹרִים *τρωγλοδύται* heissen (s. Genesis S. 507), hinzuweisen scheinen, aber warum nicht, was gleich nahe liegt,

---

meśaʿ (מְשַׁע) isst man Blätter, Stamm und Wurzel. Oft sah ich arme Dorfbewohner (niemals Beduinen) die 1½ Spanne lange und ½ Spanne breiten dicken fleischigen Blätter einer Distelart (die Distel heisst شوك *śôk*), Namens *ʿakkub* (עַקּוּב) essen. Man pflückt sie, bevor die Stacheln an den zahllosen Spitzen des vielgezackten Blattes holzig werden, kocht sie in Salzwasser und richtet sie mit etwas Butter an. Von dem kleinen (senfkornähnlichen) braunen Samen der *semḥ* (שֶׂמַח) leben ganze Stämme des Volkes der *Ruwala*. Man kocht die Körner zu einem Brei. *Wetzst.*

1) Zwingli bem. dazu: *ein mall sigma nur.* Alex. u. Sinait. haben die von ihm bevorzugte LA *εμασωντο*.

2) s. Meyer, Botanische Erl. zu Strabons Geogr. S. 108 ff.

auf חֹורָן Ez. 47, 16. 18., die „Höhlenlandschaft“, das weite Land um Boṣra, mit den beiden Trachônen (τράχωνες), deren kleiner westlicher, das *Legâ*, die alte Trachonitis ist, und mit Ituräa (dem Drusengebirge)?[1] In 7ᵃ liegt, wie 6, 5 zeigt, die Vergleichung dieser Leute mit Wildeseln unter; der פֶּרֶא *ferâ* zieht in Rudeln unter Führung eines sog. Rudelthiers (s. zu 39, 5), womit der Dichter 24, 5 die auf Nahrung ausziehenden Banden verglich, hier ist der Vergleichspunkt nach 6, 5 der ihnen Schmerzenlaute erpressende bittere Mangel, denn für ihren *sermo barbarus* (Pineda), wofür Schlottm. an Herodots (IV, 183) Vergleichung der Sprache der troglodytischen Aethiopen mit Nachteulengekrächz (τετρίγασι κατάπερ αἱ νυκτερίδες) erinnert, wäre יִנְהָקוּ ein wenn auch nicht zu starker doch unzureichender Ausdruck. Zwischen Gesträuchen (insbes. den Sträuchen des *śîḥ*, der ihnen etwas Nahrung und Schatten und grünes Lager bietet) hört man sie und hört aus ihrer Rede, wenn man sie auch nicht näher versteht, doch das Missvergnügen und Lamentiren über ihre desparate Lage heraus; dort unter Brennnesseln (חָרוּל V חרר حَرَّ wie *urtica* von *urere*) d. i. nutzlosem und unbequemem Wüstenunkraut sind sie hingegossen d. i. ordnungslos durch einander hingelagert. So die meisten Neueren von סָפַח = שָׁפַךְ سفح, vgl. סְרוּחִים *profusus* Am. 6, 4. 7., obwohl sich auch bei der üblichen hebr. Bed. des V. ספח (erhärtet aus ספח) *adjungere, associare* (s. Habak. S. 88) bleiben und mit Hahn erkl. liesse: unter Nesseln sind sie aneinandergefügt d. i. hocken sie zusammen. Aber weder das *fut.* noch das *Pu.* (wofür man *Ni.* oder *Hithpa.* erwartete) ist letzterer Deutung günstig, weshalb wir uns für erstere entscheiden und im Zusammenhalt von 14, 19 und u. St. hinlängliche Gewähr eines hebräoarab. ספח in der Bed. *effundere* finden. Welcherlei Leute es sind, sagt v. 8 mittelst Entfaltung des bisher latenten Subjektsbegriffs: Söhne von Thoren, Ruchlosen, Wahnwitzigen (s. zu Ps. 14, 1), dazu oder desgleichen (גַּם, nicht אַף) Söhne Namenloser *ignobilium* oder *infamium*, indem בְּלִי־שֵׁם hier in Dependenz stehendes Adj. ist, nicht *filii infamiae* = *infames* (Hirz. u. A.), wodurch das zweite בני dem ersten ungleichartig wird. Die Aussage 8ᵇ lässt sich als Attributivsatz fassen: die hinausgepeitscht sind.., aber die Kürze der Zeile und die Voraustellung des Verbums sprechen für die Selbstständigkeit des in seiner

---

1) Auch Wetzstein ist geneigt die Schilderung auf die Ituräer zu bez., welche nach Apulejus *frugum pauperes* und nach Andern Freibeuter waren und sich viell. von den *Arabes Trachonitae* (wenn sie nicht diese selbst waren) wie Troglodyten von Zeltarabern unterschieden (s. über Troglodytendörfer im östlichen Hauran Reisebericht S. 44. 126). „Der Troglodyte mochte sehr oft der Leibesnahrung und Nothdurft entbehren. Nicht selten findet man ihre Wohnungen an Orten wo kein Ackerbau möglich war z. B. in *Safa*. Sie waren also entw. Viehzüchter oder Freibeuter. Der viehzüchtende Troglodyt kann, weil er nicht wie der Zeltnomade von Weideplatz zu Weideplatz wandern kann, oft durch Misswachs, grosse Schneefälle (die z. B. in Hauran oft grosse Verwüstungen anrichten), Epidemien u. s. w. seine Heerden verlieren. Auch durch räuberische Ueberfälle der Nomaden kann das geschehen. Noch weniger ist die Freibeuterei, die mit aller Welt im Kampfe liegt, geeignet, einen Volksstamm wohlhabend zu machen, der, wie der Troglodyte, an eine feste Wohnung gebunden, sich der Rache der durch ihn Beschädigten nicht entziehen kann.“ *Wetzst.*

abrupten knappen Form ausrufsartigen Satzes. נִכְּאוּ ist *Ni.* von נָכָא = נָכָה (נָכַר) √ נך hauen, stechen, schlagen.[1] Ueber הָאָרֶץ vom Culturland im Gegens. zur Steppe s. zu 18, 17.

9 Und jetzt bin ich ihr Liedlein worden
Und ward ihnen zum Gerede.
10 Sie verabscheun mich, treten fernweg von mir
Und verschonen mein Antlitz nicht mit Speichel.
11 Denn mein Lebensseil hat er gelöst und mich gebeugt,
So lassen sie rücksichtslos den Zügel schiessen.
12 Zur Rechten lehnt die Brut sich auf,
Stossen meine Füsse hinweg
Und werfen auf wider mich ihre Unglücksstrassen.

Die Menschen, über die sich Iob in dieser Strophe beklagt, sind keine andern, als die in den vorhergeg. Strophen von Seiten ihrer Verrohung und Entartung, wie 24, 4—8 von Seiten des ihnen widerfahrenden Unrechts geschilderten. Dieses leiblich wie sittlich verkommene Gesindel, wenn es auf seinen Streifzügen den Wohnsitz Iobs berührt, macht sich über den Leidenden lustig, dessen frühere ernste Mahnungen, eingegeben von mitleidiger Fürsorge, ihnen Beleidigungen dünkten, für die sie sich nun rächen. Er ist ihr Spottlied geworden (נְגִינָתָם nach der Lehnstelle Thren. 3, 14 und Ps. 69, 13 zu verstehen) und ward ihnen לְמִלָּה, ihr *θρύλλημα* (LXX), der Gegenstand ihres Zungengedresches (מִלָּה = arab. *mille*, nicht = *melle*, wonach Schult. *sum iis fastidio* erkl.). Sie machen, mit Abscheu ferne stehend, über ihn ihre Glossen, und wenn sie an ihn herankommen, so geschieht es nur, um ihm ihre tiefe Verachtung zu bezeugen: *a facie ejus non cohibent sputam;* die Ausll., welche erkl. dass sie anstandswidrig in seiner Gegenwart ausspucken (Eichh. Justi Hirz. Vaih. Hlgst.) oder mit Pfui! vor ihm ausspucken (Umbr. Hahn Schlottm.), setzen sich darüber hinweg, dass es מִפָּנַי, nicht לְפָנַי heisst; der Ausdruck, wie er lautet, kann nichts anderes besagen, als dass sie sein Angesicht nicht mit Speichel verschonen (Hier. richtig: *conspuere non verentur*), so dass er also wirklich, wie er 17, 6 geklagt hat, zum תֹּפֶת Gegenstand der Verspeiung geworden ist (vgl. auch die nach früheren Erörterungen in tiefem Zus. mit dieser Aussage Iobs stehende Aussage des Knechtes Jehova's Jes. 50, 6). Es fragt sich nun, wer 11ª Subj. ist. Das *Chethib* יִתְרוֹ fordert zu dem Versuche auf, das bisherige Subj. beizubehalten. Danach erklären die meisten Neuern: *solvit unusquisque eorum funem suum i. e. frenum suum, quo continebatur antea a me* (Rosenm. Umbr. Stick. Vaih. Hlgst. u. A.), aber dass יתר *frenum* bed. könne, ist zu bezweifeln, es bed. Strang, Sehne, Saite;

---

1) Die √ نك ist im hebr. נָכָה, הִכָּה, im arab. نَكَأَ und نَكَى zunächst zu dem Begriffe der äusserlichen Verletzung durch Schlagen, Hauen u. s. w. ausgebildet, wird dann aber auch auf andere Beschädigungen und in نَوِكَ auf das Beschädigtsein im Geiste übertragen. In ihrer sinnlichsten Ausbildung zeigt sich die Wurzel in der Reduplicationsform نَكْنَكَ, eig. wiederholt auf einen schlagen, einhauen, trop. für: einem mit Forderungen hart zusetzen. Nach einer andern Seite hin bed. das obscöne نَاكَ *fut. i* und das decente نَكَمَ eig. stechen. *Fl.*

die Vermittelung der Bed. *redundantia* 22, 20 und *funis* liegt in dem Wurzelbegriff: straff spannen und lang ausgestreckt s.[1] Deshalb denkt Hirz. an Lösung des ihnen als Gürtel dienenden Leibstricks, um damit Iob zu schlagen. Aber mag man sich für das *Chethib* יתרו oder für das *Keri* יתרי entscheiden, keinesfalls können jene Iob insultirenden Menschen gemeint sein. Dagegen spricht die vereinzelte singul. Fassung der Aussage, während von jenem Gesindel überall in der Mehrzahl die Rede ist; dagegen das כִּי, welches sie einführt und wonach Iob hier die Angabe des Grundes einfliessen lässt, weshalb er ohne Gegenwehr solcher brutalen Misshandlung preisgegeben ist. Das Subj. von 11ª ist Gott. Liest man יתרו,

---

1) Das V. وَتَرَ zeigt seine sinnliche Grundbed. zunächst in وَتَرٌ יֶתֶר Strang, Sehne, Saite (engl. *string*): straff spannen, strecken, so dass die Sache in Einem Striche fortgeht. Daher dann وِتْرٌ, وَتْرٌ einzeln, ungleich, *singulus, impar, opp.* شَفْعٌ *bini, par*, ebenso wie *fard* einzig, einzeln, ungleich (*opp. zauǵ* Paar, gleiche Zahl) von *farada* herkommt, eig. so anspannen oder ausspannen, dass die Sache keine Biegungen und Falten hat, griech. ἐξαπλοῦν (wie im *Pastor Hermae*: ἐπάνω λεντίου ἐξηπλωμένον λίνον καρπάσινον), eine noch im Vulgärarab. (s. Bocthor u. *Étendre* u. *Déployer*) erhaltene urspr. transitive Bed. Aus وَتَرَ erwachsen dann, zunächst von der VIII. Form (*ittatara*) ausgehend, die secundären Stämme تَتَرَ und تَرَى. Jener (*tatara*) erscheint nur in dem adverb. تَتْرًا und تَتْرَى *sigillatim, alii post alios*, einzeln hinter einander, so dass mehrere Personen oder Dinge eine durch Zwischenräume oder Zwischenzeiten unterbrochene Reihe bilden; dieser (*tara*) und seine IV. Form (*atra*) sind s. v. a. *wâtara* in einzelnen Absätzen, mit Pausen dazwischen, thätig s., wie die Araber erklären: „Man sagt von einem Manne أَتْرَى, wenn er mehrere nicht unmittelbar auf einander folgende Handlungen so verrichtet, dass zwischen je zwei Handlungen eine فَتْرَةٌ *intermissio* ist.“ Daher auch תַּרְתֵּין, תְּרֵין, Duale eines vorauszusetzenden Sing. תַּר *singulus (um)*, תַּרְת *singula*, also eig. *duo singuli (a), duae singulae*, ganz parall. dem gleichbed. *thinâni (ithnâni), thinaini (ithnaini)*, שְׁנַיִם, Fem. *thintâni (ithnatâni), thintaini (ithnataini)*, שְׁתַּיִם statt שְׁנְתַּיִם von einem vorauszusetzenden Sing. *thin-un (ithn-un), thint-un (ithnat-un)*, von ثَنَى שָׁנָה, wie *bin (ibn), bint (ibnat)*, בֵּן, בַּת (= בְּנַת, daher בְּתִּי) von بَنَى בָּנָה. — Die Bedd. von *watara*, welche Freytag unter 1, 2, 3, 4 aufführt, gehen aus dem transitiv gewendeten יָתַר hervor, wie das ital. *soperchiare, soverchiare* von *supra*, beleidigen, beschimpfen; *oltraggiare, outrager* von *ultra*; ὑβρίζειν von ὑπέρ. Aehnlich تطاول عليه und استطال عليه (Form VI u. X von طال) sich übermüthig gegen jem. benehmen, ihn seine Ueberlegenheit, Uebermacht fühlen lassen, eig. sich lang strecken über oder gegen jem. — Nach einer andern Seite hin aber geht die Bed. lang ausgestreckt s. über in: überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig und übrig s., περιττὸν εἶναι, über eine Zahl oder ein Maass hinausgehen, *superare* (vgl. ital. *soperchiare* als Intrans.), περιεῖναι, ὑπερεῖναι; sich als Ergebniss, Gewinn u. s. w. herausstellen, περιεῖναι u. s. w. Aehnlich ist die Bedeutungsentwicklung von فَضْلٌ und von طَائِلٌ Gewinn, Nutzen, von طال lang gestreckt s. Ebenso kommt unser *reich*, *reichlich* von dem Stamm *reichen*, *recken* her. *Fl.*

so darf man nicht erkl.: Er hat seine Sehne (= seinen Bogen) eröffnet = der Umhüllung entnommen (Ew. Hahn und ähnlich schon LXX Hier.), denn יתר bed. eben nicht den Bogen, sondern die Sehne (arab. *muwattar* gespannt, vom Bogen) und während vom Herausziehn des Schwertes aus der Scheide sich allerdings פִּתַּח Ez. 21,33 (gew. שָׁלַף oder הֵרִיק) sagen lässt, ist für die Enthüllung des Bogens und Schildes עֵרָה (s. Hab. S. 164) das passende und übliche Wort. Von der Sehne gesagt bed. פִּתַּח die angespannte lösen, indem man den Pfeil von ihr abschnellt, wonach z. B. Elisabeth Smith übers.: *Because He hath let go his bow-string and afflicted me.* Man wird sich aber dem Gefühle nicht entziehen können, dass וַיְעַנֵּנִי keine rechte Bez. der Folge einer Beschiessung mit Pfeilen ist, wogegen dem *Keri* יתרי leicht ein Sinn abzugewinnen ist, dem diese Bez. der Folge entspricht. Man hat erklärt: Er hat gelöst meinen Zaum oder Zügel, mittelst dessen ich vorher sie bändigte und in Schranken hielt, aber יתר in der Bed. Zaum oder Zügel ist, wie schon bemerkt, nicht gebräuchlich; besser Cappellus: *metaphora ducta est ab exarmato milite, cujus arcûs solvitur nervus sicque inermis redditur*, aber sicherer und dem folg. ויענני noch angemessener erkl. man nach 4,21: er hat mein Lebensseil d. i. das Seil welches mein Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält (ähnlich Trg.: meine Kette und die Fäden meines Stranges d. h. doch wohl: meinen äussern und inneren Lebenshalt) aufgelöst (aufgelockert) und mich gebeugt d. i. abgekräftet (vgl. Ps. 102,24) oder auch: gedemüthigt.[1] Eben in dieser seiner Ohnmacht ist er die Zielscheibe entzügelten Uebermuthes: und den Zaum oder auch: Zügel (denn der Zügel ist ein Theil des Zaums) lassen sie vor mir (nicht לְפָנַי in meiner Gegenwart, sondern מִפָּנַי vor mir, vor dem sie früher Respekt hatten, מפני nicht anders als Lev. 19,32) fahren, sie werfen oder schütteln ihn ab (שִׁלַּח wie 39,3., Syn. von הִשְׁלִיךְ vgl. 1 K. 9,7 mit 2 Chr. 7,20). Ist es nun möglich, dass in diesem Zus. פִּרְחַח etwas Anderes als die Brut jener Nichtswürdigen bezeichne? Dennoch versteht Ew. darunter Iobs Leiden, die wie eine wuchernde böse Brut aus dem Erdboden sich erheben, um ihn anzugreifen; Hahn folgt ihm und macht wie schon 11ᵇ diese Leiden zum Subj. Aber wenn wir zusehen wie Ew. übers.: „einen Zügel hing man mir vom Haupte“ und Hahn: „ein Gebiss hat man vor mein Gesicht geworfen“, so kann uns schon dies allen Geschmack an dieser allegorisirenden Deutungsweise verleiden. Der Klotz, über den sie straucheln muss, ist 13ᶜ, wo aller Spitzsinn aufgeboten werden muss, um die Worte לא עזר למו in diesem allegorischen Zus. begreiflich zu machen. Nein, פִּרְחַח (wofür sich פִּרחח erwarten liesse wie oben 3,5 כַּמְרִירֵי für כִּמְרִירֵי) ist das Gespross oder Geschmeiss jener sitten- und namenlosen Väter, jene צעירים v. 1., deren Hohn-

1) Luther übers. früher: *Denn er hat seyne sehne gespannen, und hat mich gedemutigt, und hat myr eyn gebiss yns maul gelegt*, später aber: *Sie haben meine Saelen ausgespannen, und mich zu nicht gemacht, und das meine abgezeumet*, mit der Glosse: *deposuerunt, privarunt curru et aurigatu, id est dominio meo.* Der Verf. der Glossen zu Luthers Bibelübers. in dem theol. LB der Allgem. KZ 1862 Col. 701 liest: *und die Mene abgezäumet* mit der Bem.: „Dieses *Mene* bed. die Fuhre, das Fuhrwerk.“ Aber das beruht auf Beirrung durch Luthers Glosse.

gelächter jetzt Iob ist, wie talm. die Priesterknaben פִּרְחֵי כְהֻנָּה heissen und arab. فَرْخ nicht allein das Thierjunge, sondern auch den Schlingel oder Strolch bez. Dieses junge Gelichter erhebt sich עַל־יָמִין Iob zur Rechten, welches die Stelle des Verklägers (Ps. 109, 6) und überh. des einem Zusetzenden und ihn Vergewaltigenden ist, und sie drängen ihn immer weiter, ihm einen Fussbreit nach dem andern streitig machend: רַגְלַי שִׁלֵּחוּ meine Füsse stossen sie fort *protrudunt* (שִׁלַּח nicht anders als 14, 20). Schon in diesem Drängen von einer Stelle zur andern bereitet sich die mit 12ᶜ beginnende Schilderung ihres feindseligen Treibens unter dem Bilde einer Belagerung vor. Das *fut. consec.* וַיָּסֹלּוּ 12ᶜ ist nicht rückblickend wie ויענני gemeint, sondern stellt Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem referirend in Folgenzus. (vgl. Ew. 343ᵃ). Dass ויסלו 19, 12 (s. dort) von den wider Iob anrückenden Leidensschaaren gesagt war, darf uns nicht beirren; hier ist es jenes junge Volk, welches gegen Iob die Belagerungsdämme des Unglücks oder der Leidenswucht (אֵיד), die sie ihm zu fühlen geben wollen, aufwirft. Vortrefflich passt zu diesem und den folgenden Bildern die von LXX bezeugte Sage, dass Iob ausserhalb seines Wohnbezirks ἐπὶ τῆς κοπρίας d. i. auf der *mezbele* seinen Lagerort hatte; vor jeder hauranischen Ortschaft ist ein Platz, wo die Haushaltungen das Kehricht ihrer Ställe aufhäufen und der nach und nach einen grossen Umfang und eine Höhe erlangt, welche die höchsten Gebäude der Ortschaft überragt.[1] Indess bleibt auch Alles ohne diese echt hauranische Vorstellung der Leidensgeschichts-Scene verständlich. Des Schutzes seiner Kin-

1) Man muss sich von einer hauranischen *mezbele* die richtige Vorstellung machen. Der Mist, der dort aufgehäuft wird, ist nicht mit Stroh vermischt, weil man in dem warmen und trockenen Lande keine Streu für das Vieh nöthig hat, und er rührt meist von Einhufern her, da Kleinvieh und Rinder viel auf den Weideplätzen übernachten. Er wird im trocknen Zustande in Körben auf jenen Platz vor das Dorf gebracht und daselbst gewöhnlich alle Monate einmal verbrannt; man wählt dazu Tage, in denen der Wind günstig ist d. h. den Rauch nicht auf das Dorf wirft. Die Asche bleibt liegen. Dünger verlangt die fruchtbare vulkanische Erde nicht, denn er würde die Saat in Regenjahren auf Unkosten der Körner zu üppig machen und bei Regenmangel verbrennen. Ist eine Ortschaft Jahrhunderte lang bewohnt, so erlangt die *mezbele* eine sie weit überragende Höhe. Die Winterregen machen die Aschenschichten zu einer compakten Masse und verwandeln die *mezbele* nach und nach in einen festen Erdhügel, in dessen Innern man jene merkwürdigen Getreidegruben *biâr el-ġalle* anlegt, in denen der Waizen, völlig gesichert gegen Wärme und Mäusefrass, jahrelang aufgespeichert werden kann. Die *mezbele* dient den Bewohnern der Ortschaft als Warte, und an schwülen Abenden als Versammlungsort, weil auf der Höhe Luftzug ist. Dort treiben sich tagsüber die Kinder spielend herum, dort liegt der Verlassene, der von ekelhafter Krankheit befallen nicht in die Wohnungen der Menschen gelassen wird, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und des Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend. Dort liegen die Dorfhunde, etwa ein gefallenes Aas benagend, das häufig dorthin geworfen wird. Manche hauranische Ortschaft hat ihren urspr. Namen verloren und heisst *umm el-mezâbil* von der Grösse und Menge dieser Hügel, die immer eine uralte und grosse Cultur der Dörfer anzeigen. Und manches spätere Dorf ist auf einer alten *mezbele* gebaut, weil es da stärkeren Luftzug, also eine gesundere Lage hat. Die arab. Bed. der √ זבל scheint sich zur hebr. ähnlich zu verhalten wie die des altbeduinischen *seken* (שָׁכָן) „Asche“ zum hebr. und arab. משכן „Wohnung“. *Wetzst.*

der und Knechte beraubt, seinem Weibe zum Ekel und seinen Geschwistern ein Abscheu geworden, von aller Pflege und Obhut treuer Liebe verlassen 19, 13—19., liegt Iob im Freien und in diesem Zustande ist er schutz- und wehrlos der grausamen Schadenfreude jener umherschweifenden Zigeunerhorden preisgegeben.

13 Sie reissen nieder meinen Steig,
Zu meinem Sturze wirken sie mit,
Die selber Hülflosen.
14 Wie durch weite Bresche nahen sie,
Unter Gekrach wälzen sie sich heran.
15 Es sind gekehrt wider mich Schrecknisse,
Sie verjagen gleich dem Winde meine Hoheit,
Und gleich einer Wolke wallte mein Heil dahin. —

Sie machen ihm alle freie Bewegung und etwaiges Entweichen unmöglich, indem sie den Pfad, den er gehen könnte, einreissen *diruunt;* so ist נָתְסוּ (Nebenf. von נָתַץ, נָתַע, נָתַשׁ) zu übers., nicht: sie reissen auf (*proscindunt*), was gegen Grundbed. und Sprachgebrauch. Sie tragen zu seinem Verderben bei, sie denen kein Helfer ist, die selber so Elenden und Verachteten und doch so Fühllosen und Uebermüthigen. הוֹעִיל Nutzen schaffen, Förderliches, Wirksames leisten (z. B. Jes. 47, 12) ist hier mit לְ des Zweckes verbunden, vgl. עָזַר לְ zu etwas mithelfen Sach. 1, 15. הַוָּה (wofür das *Keri* הַוָּה, die Grundform, substituirt) ist, wie bereits zu 6, 2 gesagt ward, eig. *hiatus* und dann *barathrum, pernicies*, wie הַוָּה in der Bed. *cupiditas* eig. *inhiatio*; das V. הָוָה هوى bed. auch *delabi,* von wo aus sich gleichfalls zu der Bed. Abgrund (Absturz) gelangen lässt (s. zu 37, 6), aber eine für beide Bedd. Begierde (arab. *hawa*) und Abgrund (arab. *hâwije, huwwe, mahwa*) passende Vermittelung bietet nur die Wurzelbed. *flare* (wov. *hawâ* Luft). לֹא עֹזֵר לָמוֹ ist echt arab. Bez. dieser idumäischen oder hauranischen Paria's; Schultens vergl. eine Stelle der Hamâsa: „Wir sehen euch unedel, arm, *laisa lakum min sâir-in-nâsi nasirun* d. i. ohne Helfer unter den übrigen Menschen." Die Erkl. derer welche לָמוֹ für לוֹ und dieses wieder für לִי nehmen (Eichh. Justi) richtet sich selbst. Eher liesse sich mit Stick. erkl.: ohne dass ihnen jemand hilft d. i. mit eigener starker Hand, aber der so gewonnene Ged. ist nicht nur zwecklos und matt, sondern auch lahm und sogar unwahr (s. 19, 13 ff.). Das mit 12ᶜ begonnene und v. 13 fortgesetzte Belagerungsbild lässt uns über פֶּרֶץ רָחָב und שֹׁאָה nicht in Zweifel. Das Trg. übers.: gleich der Gewalt weithin sich ausbreitender Meereswogen, nicht als ob פֶּרֶץ an sich den Wasserstrom bed. könne, sondern dasselbe = פרץ מַיִם 2 S. 5, 20 (gleichs. *diffusio aquarum*) fassend; die Uebers. Hitzigs[1]: „Wie ein breiter Waldstrom kommen sie, als ein Sturzbach wälzen sie sich heran" gibt den fraglichen Wörtern unerhörte Bedd. Wir hörten Iob 16, 14 klagen: Er (Eloah) durchbrach mich פרץ על־פני־פרץ Bresch' auf Bresche — er ist durch die göttlichen Leidensverhängnisse, welche sich in dieser Misshandlung durch Nichtswürdige vollenden, wie eine Mauer mit weitklaffender Bresche geworden, durch welche sie auf ihn eindringen (*instar rupturae* concise Vergleichung

1) s. DMZ, IX (1855) S. 741 und Sprüche S. 11.

statt *tanquam per rupt.*), um ihn ganz als Spielwerk ihrer rohen Leidenschaft in ihre Gewalt zu bekommen; שֹׁאָה ist das Krachen des Gemäuers mit der weiten Sturmlücke und תַּחַת שֹׁאָה bed. *sub fragore* in örtlichem Sinne: durch das durchbrochene und oberhalb der Sturmlaufenden krachende Gemäuer. In 15[a] ist kein Grund vorhanden, mit Umbr. zu theilen: Er hat sich gegen mich gewandt! Schrecknisse jagten fort etc., obwohl auch das syntaktisch (vgl. Gen. 49, 22 בָּנוֹת צָעֲדָה) nicht unmöglich wäre. Man übers.: gekehrt sind gegen mich Schrecknisse, so dass das Präd. in nächster noch unbestimmter Personalgestalt voraussteht Ges. §. 147[a], obwohl sich בַּלָּהוֹת auch als Objektsacc. des Passivs fassen liesse Ges. §. 143, 1. Das Subj. bleibt 15[b] dasselbe: sie (diese Schrecknisse) verjagen gleich dem Winde meine Hoheit, Constr. wie 27, 20. 14, 19 vgl. zur Sache 18, 11. Hirz. macht כָּרוּחַ zum Subj.: *quasi ventus aufert nobilitatem meam*, in welchem Falle nicht sowohl *ventus*, als *similitudo venti* Subj. wäre, wie wenn man arab. sagt *ǵâni kazeidin* es kam zu mir einer von Zeid's Gleichen, denn כְּ hat im semit. Sprachbewusstsein die Art eines indeclinablen Nomens in der Bed. *instar*. Aber die Bez. auf בלהות liegt näher und Hahns Gegenbem., dass das Unglück nicht erst, wenn es da ist, das Glück verjage, sondern an die Stelle des verjagten trete, ist sophistisch und unzutreffend, da das Obj. des Verjagens hier nicht Iobs Glück, sondern Iobs נְדִיבָה das Ansehn und die Würde ist, durch die er bisher imponirte (Trg. רַבְנוּתִי); die Leidensstürme, die über ihn ergehn, nehmen diesen Adel bis auf den letzten Rest hinweg, und sein Heil oder vielmehr, da dieses Wort im Munde des ausserisrael. Helden nicht den sonst üblichen Sinn hat, sein glückseliger Stand (von وَسِعَ *amplum esse*) ist wie eine Wolke, so schnell und spurlos (7, 9. Jes. 44, 22) vorübergezogen und entschwunden. Die Uebers. sucht so gut es ging das Tonspiel כְּעָב עָבְרָה wiederzugeben.

16 **Und jetzt ergiesst sich in mir meine Seele,**
Es halten fest mich Leidens-Tage.
17 **Die Nacht fetzt meine Gebeine von mir weg**
Und meine Nager schlafen nicht.
18 **In Allgewalt entstellt sich mein Gewand,**
Wie mein Hemdkragen umschliesst es mich.
19 **Er hat mich in den Schmuz geworfen,**
Und ich bin an Aussehn gleich Staub und Asche.

Mit diesem dritten וְעַתָּה (v, 1. 9) hebt die elegische Klage über den schroffen Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit zum dritten Male an; der Gedankenstrich hinter unserer Uebers. der Strophe 2 und 4 will sagen, dass da ein Abschnitt der Elegie zu Ende geht, nach welchem sie wie von vorn anfängt. Die Seele ergiesst sich im Menschen (עָלַי wie 10, 1. Psychol. S. 152), indem „sie, sich der Traurigkeit ohne Widerstand hingebend, bis zum Boden heruntergestimmt wird und alle ihre Gliederung zusammenrinnt und sich in dem Einen Zustande der Betrübniss auflöst" — ein Bild, welches aber nicht dadurch dass das Wasser Symbol der Seele (so Hitz. zu Ps. 42, 5), sondern vielmehr durch Verinnerlichung

der Vorstellung vom Thränenergusse (Thren. 2, 19) vermittelt ist: das Leben der Seele verströmt im Blute und der Schmerz der Seele in Thränen und Klagen, und indem der äussere Mensch in den herabrinnenden Thränen gleichsam sich selber auflöst (Jes. 15, 3), zerfliesst seine Seele gleichsam in sich selbst, denn der äussere Vorgang ist nur die Erscheinung und Folge eines innern. יְמֵי־עֹנִי haben wir Leidens-Tage übers., denn עֳנִי mit seinem Verbum und dessen übrigen Derivaten ist das eigentliche Wort für Leiden und insbes. die Passion des Knechts Jehova's. Leidens-Tage — klagt Iob — halten ihn fest; אָחַז vereinigt in sich wie הֶחֱזִיק die Bedd. *prehendere* und *prehensum tenere*. In 17[a] ist nicht mit Arnh. u. A. zu übers.: Nachts bohrt es (das Leiden) . . denn עני steht nicht so im Vordergrunde der Rede, um Subj. des Folg. zu sein; eher: Nachts wird ausgebohrt (Trg. Rosenm. Hahn), aber warum soll nicht לַיְלָה Subj. und נִקַּר also *Pi.* (nicht *Ni.*) sein; die Nacht wurde schon 3, 2 personificirt und überh. ist Iob, wie einmal Herder sagt, in Personificationen Ossians Bruder: die Nacht (die ruhelose 7, 3 f., in welcher alle Uebel oder doch die schmerzliche Empfindung derselben sich steigert) bohrt seine Gebeine von ihm hinweg d. i. zerwühlt seine Glieder (synon. בַּדִּים 18, 13) so innerlichst und gänzlich; die *lepra arabica* (البرص *el-baraṣ*) endet ja wie die Siphylis mit Gliederfrass und den Namen جُذام hat die Krankheit von جذم *truncare*, *mutilare*: sie frisst die Knochen an und zerstört den Körper dergestalt, dass einzelne Glieder sich gänzlich ablösen. In 17[b] übers. LXX (*νεῦρα*) Parchon Kimchi u. A. עֹרְקַי nach dem targ. עַרְקִין (= גִּידִים) und dem arab. عُرُوق Adern, wonach Blumenf.: meine Adern sind in steter Wallung. Aber עֹרְקַי im Sinne von 30, 3: meine Nager (Hier. *qui me comedunt*, Trg. דִּמְעַסְּקִין יָתִי *qui me conculcant, conterunt*) ist dem Präd. und dem Parall. weit angemessener, sei es dass dabei an die nagenden Schmerzen gedacht ist — die Schmerzen sind dem Menschen widernatürlich, sie kommen ihm wider Willen, er unterscheidet sie von sich wie wilde Bestien — oder, was wir vorziehen, an jene Würmer (רִמָּה 7, 5), die sich in Iobs Schwären bildeten (vgl. Aruch עַרְקָא Blutegel, *pl.* עַרְקָתָא Würmer z. B. in der Leber) und welche in der ausserbiblischen Sage von Iobs Krankheit ein so stehender Zug sind, dass sich die Wallfahrer nach Iobs Kloster noch jetzt von dort solche angeblich versteinerte Iobswürmer mitnehmen.[1] Eng und naturgemäss würde sich 18[a] anschliessen, wenn sich לְבוּשִׁי

1) In Mugir ed-dîns grosser Gesch. von Jerusalem und Hebron (*kitâb el-ins el-gelîl*) liest man in einem Artikel über Iob, Gott habe ihn an seinem Leibe heimgesucht, so dass er den Gliederfrass bekam (*tegeḏḏem*) und Würmer sich in den Wunden erzeugten (*dawwad*), während er auf einem Misthaufen (*mezbele*) lag und ausser seiner Frau, die ihn pflegte, Niemand ihm zu nahe zu kommen wagte. In einer schönen kurdischen Ballade „vom Korbhändler (*zembilfroś*), die ich von den Kurden in *Ṣâliḥîje* erhalten habe, heisst es: *veki Gergis beśara beri* | *Jusuf veki abdan keri* | *bikesr'' Ejub kurman deri* | *toh anin ser sultaneti* | *to men chalaski 'j zahmeti*. „Als man Gergîs zertheilte mit der Säge | Und Joseph einem Sklaven gleich verkaufte | Als Würmer sich in Iobs Leibe nährten | Da leitetest du sie auf sicherm Pfad | Auch mich wirst du erlösen aus der Noth.“ Mehr über diese Iobswürmer bei Beschreibung des Iobsklosters. *Wetzst.*

von der Haut verstehen und erkl. liesse: durch Allgewalt (näml. göttliche, wie 23,6. Ew. §. 270[a]) entstellt sich meine Leibesdecke, wie schon Raschi: משתנה גלד אחר גלד sie verändert sich indem eine Haut oder Kruste nach der andern sich bildet. Aber schon Schult. findet es mit Recht verwunderlich, dass לבושׁ 18[a] nicht das eig. Oberkleid, sondern die Hautdecke, כֻּתֹּנֶת 18[b] aber das Unterkleid im eig. Sinne bed. soll; das Befremdende steigert sich dadurch, dass הִתְחַפֵּשׂ sich verkleiden und dadurch unkenntlich machen bed., was auf den eig. Sinn des לבושׁ, auf eine wie Verkleidung aussehende Bekleidung führt. Dass לבושׁ 41,5 von der Schuppenhaut des Krokodils gebraucht ist, lässt sich nicht für diesen uneig. Sinn anführen: ein Thier hat eben kein anderes לבושׁ als seinen Balg. Deshalb fassen wir לבושׁ mit Ew. Hirz. Hlgst. eigentlich: „durch (göttliche) Allgewalt entstellt sich (wird sich selber unähnlich) mein Gewand, gleich dem Hemdkragen schliesst es eng an mich an.“ Es ist unnöthig, כְּפִי als zusammenges. Praep.: nach Massgabe oder Verhältniss (vgl. Sach. 2,4. Mal. 2,9: „demgemäss dass“) im Sinne von כְּמוֹ wie 33,6 zu fassen, da פִּי כֻתָּנֶת sachgemässe Bez. der oberen Oeffnung ist, mittelst welcher das sonst nur noch mit Armlöchern versehene Hemd (versch. von dem Beduinen-Hemde *tôb*, welches weite und lange Aermel hat) übergeworfen wird; auch Ps. 133,2 bed. פִּי מִדּוֹתָיו nicht den unteren Saum, sondern die Kopföffnung (פִּי הָראשׁ Ex. 28,32) oder den Kragen der hohepriesterlichen Gewandung (s. daselbst). So schon LXX *ὥσπερ τὸ περισόμιον τοῦ χιτῶνός μου* und Hier.: *velut capitio tunicae meae*. Zwar bem. Schlottm. gegen diese Auffassung von v. 18., dass sie sachlich widernatürlich sei, indem über einem eingefallenen Körper nicht das Obergewand den Schein eines engen Unterkleides, sondern im Gegenth. das Unterkleid den Schein eines weiten Obergewandes bekomme. Aber dieser Einwand trifft nicht. Ist der Körper zum Gerippe abgemagert, so hat das stattliche Aussehn und der schöne Faltenwurf ein Ende, die das Obergewand durch die vollen und runden Formen der Glieder bekommt: es fällt schlicht und in senkrechten Falten an dem eingefallenen Körper herab und trägt nicht wenig dazu bei, den welchen man früher in Gesundheitsfülle gesehen noch unkenntlicher zu machen als er ohnehin ist. Mit יַאַזְרֵנִי *cingit me* ist nicht blos der Zusammenfall des früher von den Gliedern des Körpers ausgefüllten Obergewandes gemeint, sondern dessen Aussehn wenn sich der Kranke drein hüllt: da gürtet, umschliesst es ihn wie sein Hemdkragen, sich so um die spindeldürre Figur wie jener um den dünnen Hals herumlegend. Ueber die in der Elephantiasis mit den hypertrophischen Bildungen sich verbindende furchtbare Abmagerung s. 7,15 und bes. 19,20. Subj. zu v. 19 ist Gott, den auch v. 18 als wirkende Ursache bez.: Er hat mich in den Koth geworfen oder geschleudert[1] und ich bin gleich worden wie (כְּ statt des Dativs Ew. 221[a]) der Staub und Asche. Auch das ist pathologisch gemeint: die Haut des Elephantiasiskranken färbt sich erst stark roth, dann nimmt sie eine schwarze Farbe an; es bilden sich auf ihr Schuppen wie

---

1) Die LA. schwankt zwischen הֹרָנִי und הוֹרָנִי, denn letztere Schreibung findet sich zuweilen auch ausser Pausa bei conjunctiven Accenten B. 1 S. 28,15. Ps. 118,5.

Fischschuppen und die rissige dunkelfarbige Oberfläche des Körpers gleicht einer Erdkruste.

20 Ich schrei' um Hülfe zu dir und du erwiederst nicht;
Ich stehe da und du blickst starr mich an.
21 Du verwandelst dich zu einem Grausamen mir,
Mit der Stärke deiner Hand befehdest du mich.
22 Hebst auf Sturmwind mich, lässest mich daherfahren
Und zerrinnen in Sturmesgetöse.
23 Denn ich weiss: zum Tode willst du mich zurückführen,
Ins Versammlungshaus für alles Lebendige.

Schreit er um Hülfe, so bleibt sein Schreien ohne Erwiederung; steht er da, in ehrfürchtiger Haltung zu Gott aufblickend (viell. hat עמד mit zu ergänzendem מְשַׁוֵּעַ den Sinn des Abstehens oder Einhaltens wie Gen. 29, 35. 30, 9), so begegnet seinem Aufblick der beängstigende starre Blick Gottes, der nichts weniger als hülfbereit ihn feindselig fixirt (vgl. 7, 20. 16, 9); הִתְבֹּנֵן reflektirend anblicken wird sonst mit אֶל, עַל, עַד oder auch dem Acc. verbunden, hier wo regungslos steifes Anblicken gemeint ist, mit בְּ (= فى). Das לא 20a zu וַתִּתְבֹּנֶן herüberzuziehen (Hier. Saad. Umbr. Welte u. A.) ist sowohl wegen des *Waw consec.* (Ew. §. 351a) als wegen der Sperrung durch den neuen Vordersatz עָמַדְתִּי unmöglich. Ueber die von Houbigant und Ew. bevorzugte LA zweier Codd. ותתכנן („du stellst dich wider mich") urtheilt schon Rosenm. richtig: *est potius pro mendo habenda.* Statt sein Gebet tröstend zu erwiedern und statt sich hülfwillig zu regen verwandelt sich Gott, der früher gegen ihn so Gütige, ihm, seiner Creatur, in einen Grausamen *saevum* (אַכְזָר im B. Iob nur hier und 41, 2., wo es „tollkühn" bed., vgl. לְאוֹיֵב in der Lehnstelle Jes. 63, 10) und befehdet ihn (שָׂטַם wie 16, 9), indem er ihm die Stärke seiner Allmachtshand (עֹצֶם יָד wie Dt. 8, 17., synon. חֹזֶק) zu fühlen gibt. Es ist nun nicht nöthig, in 22a die Acc. zu verlassen und zu übers.: du hebst mich empor, lässest in den Wind mich fahren (Ew. Hirz. u. A.); der Acc. von רוח ist zwar nicht trennendes *Dechî*, sondern verbindendes *Tarcha,* aber mit vorausgehendem *Munach,* welches nach der Regel Psalter 2, 500 §. 5 hier, wo zwei verbindende Acc. zusammenkommen, geringeren Verbindungswerth hat, also: *elevas me in ventum, equitare facis me,* näml. *super ventum* (Dachselt), denn man sagt nicht nur הִרְכִּיב עַל 1 Chr. 13, 7 oder לְ Ps. 66, 12., sondern auch אֶל 2 S. 6, 3., und danach ist auch תִּשָּׂאֵנִי אֶל־רוּחַ nicht zu übers.: du raffest mich in den Wind oder Sturm hinein (Hahn Schlottm.), sondern: du hebst mich zum Winde oder Sturme hinauf, wie auf ein Reitthier (Umbr. Olsh.); Salomo ritt nach orient. Sage auf dem Ostwind und von einem rapid Dahineilenden sagt man arab. *racab al-genâḥai er-riḥ* er reitet auf den Flügeln des Windes, in u. St. ist der Vergleichspunkt das schlechthin leidentliche Fortgerissensein aus gesundem und glücklichem Lebensgenusse in eine schwindelerregende Höhe, von wo aus dem unfreiwillig Entrückten jäher Absturz droht (vgl. Ps. 102, 11 du hast mich aufgehoben und hingeworfen). Das Geschick, welches ihm von dieser peinlichen Schwebe aus droht, spricht Iob 22b in den räthselhaften Worten aus: וּתְמֹגְגֵנִי תְּשֻׁיָּה. So das *Keri,* wonach LXX (wenn sie nicht מִתּוּשִׁיָּה gelesen hat) *καὶ ἀπέῤῥιψάς με ἀπὸ σωτηρίας* übers. Die neuern Ausll., welche

dem *Keri* folgen, übers., indem sie ותמגגני für ותמגג לי fassen (nach Ges. §. 121,4): du liessest mir zerrinnen Rath und Einsicht (Welte), Glückseligkeit (Blumenf.) u. dgl., besser wäre Bestand, Dasein, Fortdauer (s. 6, 13 und bes. zu 26,3). Der Ged. ist passend, aber der Ausdruck hinkend. Schon Hier., welcher *valide* übers., deutet auf das Richtige und Buxtorf (*Lex. col.* 2342 s.), indem er die nicht minder räthselhafte Targumübers. *in fundamento* = *funditus* oder *in essentia* = *essentialiter* erkl., hat, ohne es zu beabsichtigen, den Sinn des hebr. *Keri* getroffen; תֻּשִׁיָּה ist näml. als näher bestimmender oder adverb. Acc. gemeint: du lässest mich zerrinnen dem Wesensbestande nach, *ita ut tota essentia pereat h. e. totaliter et omnino*. Viell. war dies wirklich der Sinn des Dichters: vollständigst, gründlichst, ganz und gar, ähnlich wie arab. حَقًّا. Aber ungünstig ist diesem *Keri*, dass תושיה (vom V. וָשַׁי) sonst immer, wie sich erwarten lässt, *plene* geschrieben wird; die Correktur des תשוה ist gewaltsam und zudem gibt dieses, richtig gelesen, einen dem Bilde 22ª weit angemesseneren Sinn. Falsch lesen Ges. Umbr. Carey תְּשַׁוֶּה *terres me*; dieses V. ist im Hebr. unerhört und auch im Chald. nur im *Ithpe.* אִשְׁתְּוֵי (= hebr. חָרַד) üblich; aus gleichem Grunde ist auch Böttchers תְּשְׁוָה (soll heissen: in Zagen) nicht zu gebrauchen. Schon Stuhlm. erkannte, dass תשוה s. v. a. תְּשׁוּאָה sei; es ist mit Ew. Olsh. תְּשֻׁוָּה (nicht mit Pareau Hirz. תְּשָׁוָה ohne Dag.) zu lesen und dies bed., wie תשואה 36,29 von שוא = שָׁאָה, aus dem es umgelautet ist, das Gekrach des Donners oder auch das Gedröhn oder Getöse wie eines Unwetters oder Einsturzes (*procellae sive ruinae*). Der Sinn ist schwerlich, dass der auf Sturmwind Dahinfahrende, indem das Gewitter sich gestaltet, dessen Vorbote der Sturm ist, unter Donnergekrach zusammenschmelzt und regentropfenartig herabsickert, sondern dass er in dem Sturme selbst, der sich zum Getöse eines Unwetters steigert, sich auflöst; תְּשֻׁוָּה für בִּתְשֻׁוָּה vgl. Ps. 107,26: ihre Seele zerschmolz (zerging) בְּרָעָה. Die aufgezwungene Luftreise geht also in das Nichts oder nahezu das Nichts, wie Iob wohl bewusst ist v. 23: „denn ich weiss: (ohne כִּי wie 19,25. Ps. 9,21) zum Tode (Acc. des Zieles oder Locativ ohne Bezeichnung) willst du mich zurückführen. .“ Fasst man תְּשִׁיבֵנִי in seiner nächsten Bed. *reduces*, so ist der Tod als wesentlich eins mit dem Todesstaube (vgl. 1,21 mit Gen. 3,19) oder auch dem Nichtsein vorgestellt, aus dem der Mensch ins Dasein getreten ist; indess kann השיב auch mit Verwischung des Begriffs der Rückkehr nur wie *redigere* die Bed. der bewirkten Geschickswendung und Zustandsänderung haben. Die Behauptung, dass שוב immer ein „wieder“ einschliesse und unerbittlich festhalte (s. Köhler zu Sach. 13,7 S. 239), ist undurchführbar; im nachbiblischen Hebraismus wenigstens bed. שוב sicher nicht blos „wieder werden“, sondern auch „werden“, wie عاد als Synon. von جاء *devenir* gebraucht wird.[1] Mit מָוֶת, der Bez. des Zustandes, verbindet sich die Bez. der Stätte: der Hades (unter dessen Begriff der des Grabes subsumirt wird) ist das grosse unfreiwillige Stelldichein aller diesseits Lebendigen.

1) s. meine Anekdota der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 347.

24. Doch streckt man nicht im Sturz die Hand noch aus,
Erhebt in seinem Untergange drob Hülfsgeschrei?
25 Oder hab' ich nicht geweint um Hartbedrängte,
Bejammerte meine Seele nicht den Dürftigen? —
26 Denn Gutes hoffte ich, da kam Ueblen;
Harrt' ich auf Licht, so kam Dunkel.
27 Meine Eingeweide sotten ohne Pause,
Es warfen sich mir entgegen Tage des Elends.

Die meisten alten Uebers. erfantasiren sich zu v. 24 einen übersetzbaren Text oder lesen in den vorliegenden ihre Fantasien hinein. Die Uebers. des Trg. folgt midrasischen Einfällen und entzieht sich aller Kritik; LXX liest בי statt בעי und findet in v. 24 das Verlangen nach Selbstmord oder Tod durch die Hand eines Andern; der Syr. liest gleichfalls בי, obwohl mit Vermeidung jenes Unsinns; Hier. macht aus der Aussage eine Anrede und modelt auch übrigens den Text unter midrasischem Einfluss; Aq. Symm. Theod. erstreben Besseres als LXX, aber (nach den hexaplar. Bruchstücken zu schliessen) erfolglos; Saadia und Gecatilia ringen 24ª einen Sinn ab, aber auf Kosten der Syntax und 24ᵇ wider den Wortlaut hintennach schleifend. Auch die alten Ausll. bringen nichts Brauchbares zu Wege. Sie erklären meist als ob es nicht לחן, sondern לחם hiesse (eine LA, die sich auch in Midrasch-Texten und einigen Codd. statt der überlieferten eingedrängt hat); selbst Rosenm. noch meint, לָהֶן könne wie aram. לְהוֹן s. v. a. לָהֶם sein, und Carey erklärt die *enallage generis* aus der viell. stattfindenden Nebenvorstellung weibischer Furcht, wie 2 S. 4, 6 von den zwei Meuchelmördern הֵנָּה statt הֵמָּה gesagt werde, um sie als Feiglinge zu bez. Aber das hebr. לָהֶן ist Fem. und so häufig *enallage masc. pro fem.* ist, so unerhört ist *enallage fem. pro masc.*, הֵנָּה 2 S. 4, 6 ist Ortsadv. (s. übrigens Thenius z. d. St.). Ebenso schlechthin unannehmbar ist es, wenn alte Ausll. שוּע mit יֵשַׁע (יֶשַׁע) oder wie z. B. Raschi mit שַׁעְשַׁע combiniren und „Heil" oder „Erfreuung" (Erquickung) übers.; eher wäre die Bed. „Reichthum" statthaft, so dass שׁוּעַ, wie AE. bem., das Subst. zu שׁוֹעַ 34, 19.; aber 36, 19 (s. dort) bed. שׁוּעַ (wie שׁוֹעַ Jes. 22, 5) Wehgeschrei (= שַׁוְעָ), und mit dieser Bed. vor andern hat mans auch hier zu versuchen. Dagegen fragt es sich, ob בְּעִי nicht viell. auf das V. בָּעָה zurückzuführen ist, sei es als Subst. n. d. F. מְרִי (Ralbag nach Trg.) oder als passives Part. (Saad. غير انّه ليس المبتغى „nur dass es nicht erwünscht ist"); das Verbum kommt zwar sonst nicht im B. Iob vor, ist aber seinem aramaisirenden und dabei arabisch gefärbten, fast möchten wir sagen: seinem hauranischen Styl sehr angemessen.[1] So בעי als Ein Wort fassend übers. Ralbag: Gebet streckt nicht Hand aus, soll heissen: vermag nichts,

---

1) Das V. بغى ist noch jetzt von ausgedehntem Gebrauche in Syrien und zwar in zwei Formen: بغى يبغي und بغا يبغا. In Damask ist *fut. i* allein gebräuchlich, dagegen habe ich in Hauran und der Steppe nur *fut. a* gefunden. So sagt z. B. der hauranische Dichter *Kâsim el-Chian*: „Der gütige Gott umfasse dich mit seiner Gnade und was auch deine Seele begehrt (*wa-l-nefsu ma jebġâ*), sie müsse ihren Wunsch erlangen (*tanûlu munâhâ*, wobei zu bem., dass نال *fut. u* hier in der Bed. *adipisci* gebraucht ist, vgl. Fleischer zu 15, 19). *Wetzst.*

vermag den Willen Gottes nicht rückgängig zu machen. Die Gewaltsamkeit der Sinnerpressung ist gross, aber wenn Renan (nebst Böckel Carey nach Rosenm.) übers.: *Vaines prières!.. il étend sa main; à quoi bon protester contre ses coups?* so kann sich diese Gewaltsamkeit mit jener messen. Ist בעי von בעה abzuleiten, so hat man entw. zu übers.: jedoch soll ohne Gebet (*sine imploratione*), oder: jedoch soll unangefleht (*non imploratus*) er seine Hand ausstrecken? Der Ged. bleibt bei beiderlei Fassung des בעי der gleiche und fügt sich als Rechtfertigung des Hülfsrufs in den Zus. Aber בָּעָה in der spec. Bed. *implorare, deprecari* ist zwar targumisch, jedoch dem hier so synonymenreichen hebr. Sprachgebrauch fremd; sodann ist im ersteren Fall לא für בלא hart und im andern בְּעִי als *part. pass.* ein zu starker Aramaismus. So wird man also zusehen müssen, ob בְּעִי als עִי mit der Präp. בְּ einen passenden Sinn gibt. Da שָׁלַח יָד בְּ z. B. 28, 9 und sonst allgewöhnlich „die Hand an etwas legen, nach etwas ausstrecken" bed., so liegt es am nächsten, בעי in Abhängigkeit von יִשְׁלַח יָדוֹ zu fassen, und wirklich gewinnt man einen ansprechenden Ged., wenn man übers.: Nur möge er nicht nach einem Schutthaufen (zu dem ich bereits geworden) seine Hand ausstrecken (um sein Zertrümmerungswerk fortzusetzen), aber 24ᵇ bleibt bei dieser Uebers. von 24ᵃ ein glotzendes Räthsel, unlösbar an sich und in Ansehung des weiteren Gedankenverlaufes, denn Schlottmanns Erkl.: „Nur Trümmer tastet man doch nicht an oder ist Jenes Sturz des Andern Heil", welche selber räthselhaft lautet, ist keine Lösung: der Vorwurf gegen die Freunde, welcher in 24ᵃ liegen soll, ist wider den Charakter dieser von den menschlichen Gegnern abgewandten Monologe; sodann bed. שוּע nicht Heil und von „Jenem" und „einem Andern" ist nichts im Texte zu lesen. Man wird also wider Willen jenes Abhängigkeitsverh. des בעי aufgeben müssen, so dass בְּעִי entw. auf Schutthaufen oder da dies עֲלֵי־עִי heissen müsste, beim Einsturz bed.; עִי (von עָוָה = *'ivj*) kann beides bed.: Ein- oder Umsturz (*bouleversement*) als Ereigniss und Trümmer oder Schutt als dessen Folge. Demgemäss übers. Hirz.: Nur wird auf den Trümmern (richtiger wenigstens: auf Trümmern) einer nicht ausstrecken die Hand, und Ew.: Nur — streckt man beim Sturz die Hand nicht aus? Aber dieses „nur" ist unbequem. Hahn meint אַךְ לֹא in der Bed. nicht einmal fassen zu dürfen und übers.: Darf man nicht einmal beim Sturz die Hand erheben, aber auch das ist lahm, weil dann alle Verknüpfung mit dem Vorausgeg. fehlt, überdies bed. אַךְ לֹא nicht *ne quidem*. Allerdings hat das urspr. affirmative אַךְ meist restrictive Bed., welche, wie wir zu 18, 21 bemerkten, im hebr. Sprachbewusstsein mit der affirmativen zusammenfliesst, aber es wird auch, wie häufiger אָכֵן, adversativ gebraucht z. B. 16, 7 und in der Verbindung אַךְ לֹא trifft diese advers. Bed. mit der restrictiven zus., denn diese Doppelpartikel bed. sonst überall: nur nicht, jedoch nicht Gen. 20, 12. 1 K. 11, 39. 2 K. 12, 14. 13, 6. 23, 9. 26. Um so näher läge es zu übers., wie wir oben angaben: Nur möge er nicht etc., aber 24ᵇ legt sein Veto dagegen ein. Ist, wie auch Hirz. Ew. Hahn annehmen, לֹא 24ᵃ s. v. a. הֲלֹא, so dass der Satz mit Frageaccent zu sprechen ist, so hat man אַךְ wie Hier. mit *verumtamen* zu übers. Er weiss, dass er mit Sturmeseile dem Tode entgegengeführt wird; er weiss es und hat mit diesem Ged. sich

auch schon so vertraut gemacht, dass er diesem seinem Jammerleben je eher desto lieber ein Ende gemacht sähe — jedoch streckt man nicht zusammenstürzend seine Hand aus? Dieses unwillkürliche Reagiren gegen den Untergang ist die unausbleibliche Folge des dem Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes. Dass שלח יד „die Hand nach Hülfe ausstrecken" bed. kann, bedarf keines Beleges; ישלח ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: man streckt aus wie 17,5. 21,22. Bei dieser Feststellung des Sinnes von 24ª schliesst sich nun auch 24ᵇ naturgemäss an. Man übersetze aber nicht wie Ew. Hirz.: wenn einer im Unglück ist, ertönt nicht deswegen Hülfsgeschrei? Wenn אִם hypothetisch gemeint wäre, so wäre eine Fortwirkung des fragenden לא aus 24ª rein unmöglich. Mit Recht fassen Hahn und Loch-Reischl אִם im Sinne von *an*. Es führt eine andere Wendung der Frage ein: Jedoch streckt einer nicht zusammenstürzend die Hand aus, oder (erhebt) in seinem Untergange ebendarob Hülfs- oder Wehgeschrei? Die Conj. Döderleins לְחַן für לָהֶן (Flehen „um Gnade") verdient ehrende Erwähnung, aber man ist ihrer nicht benöthigt: לָהֶן bed. neutrisch: bei (unter) solchen Umständen (vgl. בָּהֶם 22,21. Jes. 64,5) oder ist geradezu s. v. a. לָכֵן, welches Ruth 1,3 *propterea* bed. und auch im bibl. Chaldaismus neben der chald. Bed. *sed, nisi* diese hebr. Bed. (Dan. 2, 6. 9. 4,24) beibehält. Ueber פִּיד, welches Sterben und Verderben bed. (talm. in der eigenth. Bed.: das Aufgehackte, Aufgepickte), Synon. von אֵיד, war schon zu 12,5 die Rede. Der weitere Gedankenfortgang erscheint nur bei unserer Auffassung von v. 24 als wohlvermittelt; die Aeusserung des Gefühls — will Iob sagen — welches er selbst bei Anderer Missgeschick empfand, wird ihm doch im eignen Missgeschick verstattet sein, dem Mitleidigen Flehen um Mitleid: oder hab' ich nicht geweint um den harten Tages d. i. Lebensgeschickes (vgl. قَسِيّ *durus, miser*), trauerte nicht meine Seele um den Dürftigen? Auch hier wirkt לא aus 25ª fort (vgl. 3,10. 28,17); עָגַם ist *ἁπ. γεγραμμ.*, gleichbed. mit אָגַם, wov. אָגֵם Jes. 19,10. אֲגָמָה (Betrübniss) *b. Moëd katan* 14ᵇ, arab. *agima* Ekel empfinden. Verhält sich v. 25 begründend zu v. 24, so geht nun v. 26 und was folgt unmittelbar auf v. 24 zurück: er der mit Anderer Leiden Mitleid empfand, wird doch im eignen Leiden angesichts des gewissen Untergangs die Hand nach Hülfe ausstrecken und sein Weh in Klagen ausschütten dürfen, denn sein Leiden ist in Wirklichkeit unaussprechlich gross: Gutes hoffte er (für die Zukunft von dem Segensstande aus, dessen er sich erfreute),[1] da kam Uebles, und harrte ich auf Licht, so kam tiefes Dunkel. Ew. (§. 232ʰ) hält וַאֲיַחֲלָה für verkürzt aus וָאֵיחלה, aber diese Lautverkürzung ist eine reine Unmöglichkeit; jenes bed. vielmehr *καὶ ἤλπιζον* oder *ἐβουλόμην ἐλπίζειν*, dieses *καὶ ἤλπισα*, und jenes cohortativisch lautende Fut. bildet logisch einen hypothetischen Vordersatz, ganz so wie 19,18 will ich aufstehn (אקומה), so bereden sie mich (s. Ew. §. 357ᵇ). In Fiebergluth und Angsthitze wurden seine Eingeweide in Sieden versetzt (רִתַּח wie 41,23 vgl. talm. רַתְחָן ein Hitz- oder Brausekopf) und ruhten nicht (von diesem Sie-

1) LXX *Ald.: ἐγὼ δὲ ἀπέχων ἀγαθοῖς*, was Zwingli richtig *ἐπέχων* (*BA* א) corrigirt.

den); die Accentuation *Tarcha*, *Mercha*, *Athnach* ist hier incorrekt, statt *Athnach* ist *Rebia mugrasch* erforderlich. Entgegenwarfen sich ihm (קִדְּמוּ wie Ps. 18, 6) Leidens-Tage, näml. als feindliche Macht ihm den bisherigen Weg des Glückes verrennend.

28 In Trauerschwarz schlich ich hin ohne Sonne;
Erhob in Versammlung mich, liess meinem Klagen Lauf.
29 Bruder bin ich worden der Schakale
Und Genosse der Straussinnen.
30 Meine Haut löst geschwärzt sich von mir ab
Und mein Gebein ist verbrannt vor Dürre.
31 Es ward zu Trauer meine Cither
Und meine Schalmei zu Jammertönen.

Mehrere Ausll. (Umbr. Vaih. Hlgst.) verstehen קֹדֵר von der schmuzig schwarzen Haut des Leprosen, aber gegen den Sprachgebrauch, wonach es in gleichlautenden Aussagen (Ps. 35, 14. 38, 7. 42, 10. 43, 2 vgl. oben 5, 11) vielmehr den schmuzig schwarzen Anzug Trauernder bez. (vgl. قذر *conspurcare vestem*); auch von der schmuzig schwarzen Haut als *quasi sordida veste* (Welte) es zu verstehen ist unzulässig, da von dieser Entstellung der Haut, welche Iob v. 30 beklagt, wohl nicht tautologisch zweimal die Rede sein würde. Also bed. קדר in dem Schwarz des שַׂק oder Trauerlinnens 16, 15., womit aber auch die seit Raschi (לא ששזפתני השמש) verbreitete Deutung des בְּלֹא חַמָּה „ohne Sonnenbrand" (Ew. Hirz.) hinfällig wird, denn „von der Schwärze der Haut kann man wohl sagen, dass sie nicht herrühre von der Sonne, nicht aber von der Schwärze des Traueranzugs" (Hahn); auch widerlegt sich an dem קדר die LA בלא חֵמה bei LXX Complut. (ἄνευ θυμοῦ)[1] Syr. Hier. (*sine furore*), was, wie in unserer BA „schwarz vor Aerger", von Ablagerung des Gallenpigments auf der Haut und also der diese (zumal in tropischen Gegenden) nicht blos gelb, sondern dunkelbraun färbenden Gelbsucht verstanden werden müsste. Richtig fasst Hahn mit wenigen Andern בלא חמה im Sinne von בחשך „ohne dass ihm die (eine) Sonne schien." Aller seiner Habe, zuletzt auch seiner Kinder verlustig schlich er trauerschwarz dahin (הִלֵּךְ wie 24, 10. Ps. 38, 7) und auch die Sonne hatte sich ihm schwarz umzogen (was קָדַר השמש heisst Jo. 2, 10 u. ö.); das himmlische Licht, welches sonst seinen Pfad erhellte 29, 3., war unsichtbar geworden. Wir dürfen nicht vergessen, dass Iob hier auf die ganze Kette der Leidensverhängnisse, die ihn betroffen, zurückblickt, so dass wir bei 28ª nicht ausschliesslich und auch nicht vorzugsweise an den Leprosen zu denken haben, da ja הלכתי ihn noch als frei sich Bewegenden darstellt. In 28ᵇ schwankt die Accentuation zwischen *Dechi Munach Silluk*, wonach בַּקָּהָל אֲשַׁוֵּעַ zusammengehört, wofür die Dagessirung des ב von בקהל spricht, und *Tarcha Munach Silluk*, wonach (weil *Munach* nach Psalter 2, 503 §. 2 Transformation des *Rebia mugrasch*) קַמְתִּי בַקָּהָל zusammengehört; die letztere Accentuationsweise, wonach בַקהל ohne *Dag.* statt בַּקהל geschrieben werden muss (s. Norzi), ist die verbürgtere und auch sachlich ansprechendere: ich erhob mich (und stand

1) Wogegen *BA* א ἄνευ φιμοῦ, was in Zwingli's *Aldina* richtig durch χημοῦ glossirt wird, aber keinen Sinn gibt.

da) in der Versammlung, nach Hülfe rufend oder allgemeiner: wehklagend. Die Versammlung ist nicht als Volks- oder gar Gerichtsversammlung zu denken (Ew.: „vor Gericht, einen Richter suchend unter Klagen"), sondern als Publikum; denn der Ged., dass Iob vor menschlichem Gericht Rechtshülfe gegen seine unverschuldeten Leiden suchte, ist widersinnig, und auch schon der Ged. ist unwürdig, dass er vor der zu Berathung und Rechtsprechung zusammengerufenen Volksversammlung um Hülfe schrie; Welte aber, welcher erkl.: ich war wie einer der vor versammeltem Gerichte u. s. w., liest ein *quasi*, welches ohne Spur im Texte, in diesen hinein. Man hat also בַקָּהָל, ohne es weiter zu pressen, im Sinne von *publice*, vor aller Welt (Hirz.) zu fassen (vgl. בְּקָהָל ἐν φανερῷ Spr. 26, 26); אֲשַׁוֵּעַ aber ist Zustandssatz der Absicht (Ew. §. 337[b] vgl. de Sacy, *Gramm. arabe* II §. 357), wie er gerade nach קוּם häufig vorkommt 16, 8. Ps. 88, 11. 102, 14: *surrexi in publico ut lamentarer* oder *lamentaturus* oder *lamentando*. In diesem von tiefstem Weh erpressten Jammern, welches er selbst in zahlreicher Umgebung nicht zurückhalten konnte, ist er geworden ein Bruder jener תַּנִּים Schakale (*canes aurei*), deren wimmerndes Heulen verstimmend und grausenerregend auf alle Hörenden wirkt, und ein Genosse der בְּנוֹת יַעֲנָה, deren schrilles Geschrei mit melancholisch klingenden und stimmenden Klagetönen wechselt;[1] der Vergleichspunkt ist nicht die Empfindungslosigkeit der Hörer (Sforno), sondern die Gemeinschaft des Gewimmers und Geheules nebst der sich mit dessen Vorstellung verbindenden Nebenvorstellung der Wüste, in der es vernehmbar wird (vgl. Mi. 1, 8). Erst jetzt kommt er auf seine Entstellung durch die Lepra insbes. zu sprechen: meine Haut (עוֹרִי *masc.*, wie es auch 19, 26 nur scheinbar als *fem.* gebraucht ist) ist schwarz geworden (*nigruit*) von mir hinweg d. h. hat sich schwarz geworden von mir abgelöst, und mein Gebein (עַצְמִי als *fem.* construirt wie 19, 20. Ps. 102, 6) ist verbrannt oder in Gluth versetzt (חָרָה *Milel* von חָרַר wie Ez. 24, 11) von ausdörrender Hitze. So ward denn zu Trauer seine Cither und seine Schalmei (וְעֻגָבִי mit ג *raphatum*) zu Weinender Rufe; die fröhliche Musik (vgl. 21, 12) hat sich in trauriges Weinen und Schluchzen verwandelt (vgl. Thren. 5, 15). So schliesst der

1) Es ist der Mühe werth, hier eine Stelle aus Shaw's *Travels in Barbary* II, 348 in Uebers. mitzutheilen: „Wenn die Straussen in Anlauf und Kampf begriffen sind, machen sie zuweilen ein wildes, grimmiges und zischendes Geräusch mit ihren aufgeblasenen Kehlen und offnen Schnäbeln, ein anderes Mal, wenn sie auf geringeren Widerstand treffen, haben sie eine gluckende oder gackernde Stimme gleich unserem Hausfedervieh: sie scheinen sich über die Furchtsamkeit ihres Gegners zu freuen und zu lachen. Während der einsamen Nachtzeit aber, als ob da ihre Stimmorgane einen ganz verschiedenen Ton bekommen hätten, erheben sie oft ein klägliches und greuliches Gedröhn, welches zuweilen dem Löwengebrüll ähnelt und zuweilen mehr den heisreren Stimmen anderer Vierfüssler, bes. des Bullen und Rindes, gleicht. Ich habe sie oft stöhnen gehört, als ob sie die peinlichsten Schmerzen litten (*groan as if they were in the greatest agonies*)." In des Generals Doumas Buch über die Pferde der Sahara (deutsch S. 142 ff) las ich, dass der männliche Strauss (*delim*), wenn er getödtet wird, zumal wenn seine Jungen in der Nähe sind, klägliche Töne ausstösst, während dagegen das Weibchen (*remda*) keinen Laut von sich gibt, so wie dass man, wenn der Strauss sein Nest ausgräbt den ganzen Tag über schmachtende und klagende Töne hört und dass er, wenn er seine Eier gelegt, wieder sein gewöhnliches Geschrei nur gegen 3 Uhr Nachmittags hören lässt.

zweite Theil der Monologe. Er ist etwas gedehnt und ermüdend, es ist die letzte wehmüthige Klage Iobs vor der Katastrophe. Wie fein, dass der Dichter diese Klage v. 31 so musikalisch verhallen lässt! Man hört sie elegisch forttönen. Die Fest- und Freudenmusik ist verstummt, nur noch Trauer- und Klagetöne, *mesto, flebile*.

Der dritte Theil der Monologe c. XXXI.

Schema: 8.9.8.6.6.10.10.4.4.5.7.6.

1 **Einen Band hab' ich vorgeschrieben meinen Augen,**
Und wie sollt ich heften den Blick auf eine Jungfrau!
2 **Was wäre da die Schickung Eloah's von oben**
Und das Erbe des Allmächtigen aus Himmelshöhen —
3 **Trift nicht Unglück den Frevelhaften**
Und Missgeschick Unheilverübende?
4 **Sieht nicht Er meine Wege,**
Und alle meine Schritte zählt er?

Nachdem Iob den schroffen Abstand des Ehedem und Jetzt beschrieben und beklagt hat, entwirft er ein Bild seines sittlichen Lebens und Strebens, bei dessen Beschaffenheit die Erklärung seines jetzigen Leidens als eines göttlichen Strafverhängnisses zur Unmöglichkeit und der jähe Absturz seines Glückes in diesen Leidensabgrund ebendeshalb für ihn zum peinigendsten Räthsel wird. Iob ist nicht Israelit, er steht ausserhalb des Bereiches der positiven sinaitischen Offenbarung, seine Religion ist die altpatriarchalische, welche noch jetzt als Religion der nicht moslemischen oder doch vom eingedrungenen Islam undurchdrungenen Araber *dîn Ibrâhîm* (Religion Abrahams) oder *dîn el-bedu* (Religion der Steppe) heisst und als die patriarchalisch orthodoxe von Mejânîsî *el-ḥanîfîje* (s. oben S. 134 Anm.) genannt wird.[1] So wenig diese Religion noch heute specifisch muhammedanische Satzungen kennt, so wenig Iob specifisch israelitische. Dagegen trifft sein Bekenntniss, welches er in diesem dritten Monologe ablegt, bemerkenswerth mit den dem *dîn Ibrâhîm* eignen zehn Geboten der Frömmigkeit (*el-felâḥ*) zus., obwohl es darin abweicht, dass es die Ergebung in die Schickungen Gottes, jenen *teslîm* nicht voranstellt, welcher eben die aus dem Lehrgedicht resultirende Pflicht des vollkommenen Frommen ist; auch lässt sich die Tapferkeit bei Vertheidigung heiliger Güter und Rechte vermissen, welche unter den Wanderstämmen

1) Auch im *Merg*lande östl. von Damask, welches eine alte ungemischte Bevölkerung hat, weil die dortigen Fieber den Fremden tödten, haben sich trotz des eingedrungenen Islams noch Reste des *dîn Ibrâhîm* erhalten. Dort fügt der *mulaḳḳin* (Souffleur), welcher dem Begrabenen zu guter Letzt noch einmal das Glaubensbekenntniss ins Grab nachruft, folgende Worte hinzu: „Der *muslim* ist mein Bruder, die *muslima* meine Schwester, Abraham ist mein Vater (*abî*), seine Religion (*dînuh*) ist die meinige und sein Bekenntniss (*meḏhebuh*) das meinige." Dass die Worte *muslim* (der Gottergebene) und *islâm* (Ergebenheit in Gott) urspr. dem *dîn Ibrâhîm* angehört haben, ist wohl unzweifelhaft. Bemerkenswerth ist auch, dass der moslemische Gruss *selâm* bei den Wanderstämmen nur als Parole im Kriege vorkommt und dass der Gast von seinem Wirthe mit den Worten scheidet: *dâimâ besât el-Chalîl, lâ maḳtû' walâ memnû'* d. i. habe immer Abrahams Tisch, Essen die Hülle und Gäste die Fülle! *Wetzst.*

als wesentlicher Theil des *hebbet er-riḥ* (Anhauchs des Göttlichen) d. i. der werkthätigen Frömmigkeit gilt und mit der es wohl gleiche Bewandtniss hat, wie mit dem durch das westländische ritterliche Mittelalter ausgeprägten Pflichtbegriff der „Ehre“. Iob beginnt mit der Pflicht der Keuschheit. Dem Prologe zufolge, welchem das Drama selbst nirgends widerspricht, ist er in Einehe befindlich, wie noch jetzt die vom Islam abgewandten altgläubigen Araber nicht der moslemischen Vielweiberei ergeben sind. Mit dem Bekenntnisse, diese Ehe (obwohl sie, nach dem Prolog zu schliessen, keine überglückliche innerlichst sympathisirende war) heilig gehalten und sich nicht allein vor ehebrecherischer That, sondern auch vor ehebrecherischen Gelüsten bewahrt zu haben beginnen seine Bekenntnisse. Mitten im A. T. begegnen wir hier ausserhalb des Bereichs das alttest. *νόμος* eben jener sittlichen Strenge und Tiefe, mit welcher der Bergprediger Mt. 5, 27 f. dem Buchstaben des 6. Gebots den Geist desselben entgegenstellt. Absichtlich heisst es לְעֵינַי, nicht עִם־עֵינַי (vgl. 40, 28); כרת ברית עִם oder אֵת ist da die übliche RA, wo zwei gleichstehende Parteien pacisciren, dagegen כרת ברית לְ wo der Höherstehende — Jehova oder ein König oder ein Sieger — sich dem Andern unter vorgeschriebenen Bedingungen verbündet oder doch das Bündniss nicht sowohl durch wechselseitiges Entgegenkommen, als durch die Initiative des Einen zu Stande kommt. In diesem letztern Falle verbinden sich mit כרת ברית die Nebenbegriffe verheissenden Gebens (z. B. Jes. 55, 3) oder auch, wie hier, gesetzlichen Vorschreibens: „als Herr über meine Sinne schrieb ich meinen Augen dies Gesetz vor“ (Ew.). Die Augen, sagt ein talm. Spruch, sind die Kuppler der Sünde (סרסורי דחטאה נינהו); seine Augen „zudrücken dass sie sich nicht an Bösem weiden“ ist bei Jesaia 33, 15 ein Grundzug im Bilde dessen, dem die ewigen Zornesgluthen nichts anhaben können. Der Ausruf 1ᵇ ist mit selbstgefühlvoller Entrüstung gesprochen: was sollte ich .. (vgl. den Ausruf Josephs Gen. 39, 9); richtig Schult.: *est indignatio repellens vehementissime et negans tale quicquam committi par esse*, der im Arab. vollzogene Uebergang des מה ما zur Verneinung ist hier im Beginne Ew. §. 325ᵇ. הִתְבּוֹנֵן עַל ist von fixirendem und musterndem (vgl. אֶל 1 Kg. 3, 21), mit lüsterner Imagination verbundenem Verweilen des Blickes auf dem Gegenstande gemeint (vgl. Sir. 9, 5 *παρθένον μὴ καταμάνθανε* und 9, 8 *ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς εὐμόρφου καὶ μὴ καταμάνθανε κάλλος ἀλλότριον*), einem *βλέπειν*, welches auf *ἐπιθυμῆσαι αὐτήν* hinausläuft Mt. 5, 28. Von *adulterium reale* und zwar zweiseitigem ist erst in der 3. Strophe die Rede, hier von *adulterium mentale* und zwar einseitigem; als Gegenstand wird nicht irgend welches Mädchen, sondern irgend welche בְּתוּלָה genannt, weil die Jungfräulichkeit immer eine ehrfurchtgebietende sacrosancte Erscheinung ist, deren hehre Reinheit nicht durch unzüchtiges Begaffen zu entweihen Iob sich durch strenge Augenzucht gehütet zu haben bekennt. Das *Waw* von וּמָה ist wie in v. 14 copulativ: und hätte ichs gethan, welche Strafe hätte ich zu gewärtigen? Die Frage v. 2 wird aufgeworfen, um v. 3 wieder in Form der Frage beantwortet zu werden: in Erwägung der gerechten Strafe, welche die Schänder weiblicher Unschuld trifft, entsagte Iob allem unkeuschen Gaffen. Zu

חֵלֶק und נַחֲלָה von der zuertheilten, zugeurthelten Strafe vgl. 20,29. 27, 13; zu dem mit אֵיד (Leidenswucht, Unglück) wechselnden נֵכֶר Obad. v. 12., wo dafür נֹכֶר, wie arab. *nukr*, eig. *id quod patienti paradoxum, insuetum, intolerabile videtur, omne ingratum* (Reiske). Im Bewusstsein der gerechten Strafe der Unkeuschen und, wie er v. 4 hinzufügt, der Allwissenheit des himmlischen Richters hat Iob freie Herrschaft über die Sünde auch in ihren ersten Anfängen und Regungen zu seinem Grundsatz gemacht. Das den Subjektsbegriff hervorhebende הוּא meint Ihn, der die Unkeuschen straft. Durch Ihn, der seinen Wandel nach allen Seiten hin übersieht und alle seine Schritte zählt (יִסְפּוֹר *plene*, nach Ew. §. 138[a] der Pausa halber, aber s. die gleiche Schreibung 39,2. 18,15), hat sich Iob von der Sünde zurückschrecken lassen und auf Ihn kann er sich dafür berufen.

5 **Wenn ich umging mit Falschheit**
Und nacheilte dem Truge mein Fuss:
6 **So wiege er mich in der Gerechtigkeit Wage,**
Und es erkunde Eloah meine Unschuld.
7 **Wenn abbogen meine Schritte von dem Wege**
Und meinen Augen nachging mein Herz
Und in meinen Händen klebt ein Makel:
8 **So mag ich aussäen und ein Anderer geniessen**
Und meine Sprossen entwurzelt werden.

Wir haben שָׁוְא (s. über die Form zu 15,31 und den Begriff zu 11,11) „Falschheit“ übers., denn es bed. Wüstheit und Hohlheit unter verbergender Maske, also Widerspruch des Aeussern und Innern, Lug und Trug, parall. מִרְמָה Betrug, Täuschung, Hintergehung; die RA הָלַךְ עִם־שָׁוְא beruht auf Personification des Trugs oder auf Zusammendenkung desselben mit den מְתֵי־שׁוא (11,11). Die Form וַתַּחַשׁ lässt sich nicht von חוּשׁ ableiten, von wo aus sie וַתָּחַשׁ wie וַיָּסַר Richt. 4,18 u. ö., וַיָּשַׂר (*serravit*) 1 Chr. 20,3., וַיָּעַט (*increpavit*) 1 S. 25,14 lauten müsste; manche Grammatiker (Ges. §. 72 Anm. 9. Olsh. 257[g]) erklären das *Pathach* statt *Kamefs* aus virtueller Verdoppelung des Gutturals (*Dagesch forte implicitum*), wozu aber hier kein Grund vorhanden war, Ewald (§. 232[b]) daraus dass „der Laut nach vornehin eilt“, womit nichts erklärt ist, da der Rückgang des Worttons sonst gar nicht diese Wirkung hat; man muss sich zu der Annahme bequemen, dass וַתַּחַשׁ von einem mit חוּשׁ (חִישׁ) gleichbed. חָשַׁשׁ gebildet ist, wie auch וַיַּעַט 1 S. 15,19 vgl. 14,32 von einem mit עִיט gleichbed. עָטַט. Auf den hypothetischen Vordersatz v. 5 folgt v. 6 der Nachsatz: wenn er das gethan, so möge Gott seiner nicht schonen; er hat es aber nicht gethan und wenn Gott ihn unparteiischer Prüfung unterzieht, wird Er seine תֻּמָּה *integritas* Charakterreinheit in Erfahrung bringen. Die „Wage der Gerechtigkeit“ ist die Wage des letztentscheidenden Gerichts, welche die Araber ميزان الأعمال „die Wage der Handlungen (Werke)“ nennen.[1] Mit v. 7 wird wieder hypothetisch begonnen: wenn abbogen (תִּטֶּה Präd. des folg. dinglichen Plurals nach Ges. §. 146,3) meine Schritte

1) Das Lehrbuch der Ethik von Ghazzâli ist im Original *mîzân el-aʿmâl*, in der Uebers. Bar-Chisdai's מאזני צדק betitelt, s. Gosche, Ueber Ghazzâli's Leben und Werke S. 261 des Jahrg. 1858 der Berliner Akademie d. Wissensch.

(אַשּׁוּרָי von dem ohne Unterschied, dies gegen Ew. §. 260[b], mit אַשּׁוּר wechselnden אַשּׁוּר) von dem Wege (d. i. dem Einen rechten) und hinter meinen Augen dreinging mein Herz d. h. wenn es dem Zuge der Augenlust folgte, um näml. fremdes Eigenthum betrügerisch zu erpressen oder zu erlisten, und wenn an meinen Händen haftete ein Makel (מאום *macula*, wie Dan. 1, 4 = מום 11, 15., nach Ew. s. v. a. מְחוּם Geschwärztes und Schwärzendes, dann Flecken, und in מְאוּמָה ·· לֹא nach Olsh. wie franz. *ne .. point*): so will ich aussäen und ein Anderer geniesse und meine Sprossen mögen entwurzelt werden. Der Dichter gebraucht צֶאֱצָאִים sonst von Leibessprossen oder Nachkommen 5, 25. 21, 8. 27, 14., hier aber sind wie bei Jesaia 34, 2. 42, 5., mit dem er dieses Wort gemein hat, die Erzeugnisse des Erdbodens gemeint. Was 8[a] sagt, ist nach Joh. 4, 37 ein *λόγος* Sprüchwort. Iob ruft, sofern er so gehandelt habe, den Fluch Dt. 28, 30 f. auf sich herab: was er ausgesäet, mögen Fremde ernten und essen, und soweit die aufgegangene Saat nicht in fremde Hände fällt, möge sie entwurzelt werden.

9 **Wenn bethört ward mein Herz ob eines Weibes**
Und an der Pforte meines Nächsten ich lauerte:
10 **So möge mahlen einem Andern mein Weib**
Und über sie mögen sich neigen Andre.
11 **Denn eine Schandthat ist solches,**
Und solches ein Verbrechen vor Richtern.
12 **Ja ein Feuer ists das bis zum Abgrund frisst**
Und all meinen Ertrag entwurzeln sollte.

Wie er die jungfräuliche Unschuld durch geiles Begaffen zu entweihen sich hütete, so ist er sich auch keines Versuchs bewusst, sich in das eheliche Verhältniss des Nächsten (רֵעַ wie im Dekalog Ex. 20, 17) einzudrängen: sein Herz ward nicht überredet oder liess sich nicht überreden (נִפְתָּה wie *πείθεσθαι*) d. i. verleiten ob eines Weibes (אִשָּׁה wie im nachbibl. Sprachgebrauch אֵשֶׁת אִישׁ vom fremden Eheweibe) und er lauerte nicht (nach der 24, 15., s. dort, beschriebenen Weise ehebrüchiger Liebesabenteurer) an seines Nächsten Pforte, wozu sich mit Wetzst. das gleichsinnige Bekenntniss in einem Gedichte Muhâdi ibn-Muhammel's vergleichen lässt: ما نَبّ كلب الجار منا ولا عَوَى d. h. „niemals bellte (נב beduinisch s. v. a. נבח in den syr. Städten und Dörfern) der Hund des Nachbars unsertwegen (indem wir Nachts in schlechter Absicht an das Zelt desselben geschlichen wären) und niemals heulte er (von uns geschlagen, damit er sein verrätherisches Bellen unterliesse)." In v. 10 folgt die Strafe, die er, falls er solches gethan, sich selbst anwünscht: „so möge mahlen einem Andern mein Weib" d. h. sie möge seine „Magd hinter der Mühle" Ex. 11, 5 vgl. Jes. 47, 2. werden, die zu Allem sich gebrauchen lassen muss; *ἀλετρίς* und gemeines Weibsbild (vgl. Plutarch *non posse suav. viv.* c. 21 *καὶ παχυσκελὴς ἀλετρὶς πρὸς μύλην κινουμένη*) sind nahezu ein und dasselbe. Dagegen verstehen Trg. (*coeat cum alio*), LXX (euphemistisch *ἀρέσαι*, nicht, wie Syr. hexapl. zeigt, *ἀλέσαι, ἑτέρῳ*) und Hier. (*scortum sit alterius*) und desgleichen Saad. Gecat. תִּטְחַן geradezu von fleischlicher Hingabe, und zwar nach dem traditionellen Ausspruch *b. Sota* 10[a]: אין טחינה אלא לשון עבירה d. h. „טחן ist überall in der Schrift von

(fleischlicher) Uebertretung gemeint." In Betreff von Richt. 16,21 und Thren. 5,13 (wo טְחוֹן wie طَحُون den oberen Mühlstein oder überh. die Mühle bed.) ist dies gewiss unrichtig; an u. St. spricht sowohl der Parall. als Dt. 28,30 für diese Auffassung des Worts in dem obscönen Sinne von *μύλλειν*, *molere*, den unter den arab. Synon. des Mahlens دَعَكَ (*trudere*) aufweist, wonach zu erkl. sein würde: sie mahle einem Andern d. i. diene ihm gleichsam als unterer Mühlstein. Das V. טָחַן, sonst (im talm. Sprachgebrauch) vom Manne gebräuchlich, wäre hier, ähnlich wie es von der Mühle selbst als der mahlenden gesagt werden könnte, auf das Weib übertragen. Dass es תִּטְחַן und nicht תִּטָּחֵן heisst, widerlegt also diese Auffassung nicht. Auch ist das Wort, so verstanden, des Dichters nicht unwürdig, da er Iob absichtlich nach den stärksten Ausdrücken greifen lässt. Unter den Neuern wird תטחן so tropisch erklärt erklärt von Ew. Umbr. Hahn und einigen Andern, die meisten Ausll. aber ziehen den eig. Sinn vor, bei welchem *molat* allerdings, zumal im Hinblick auf 9[b], auch s. v. a. *fiat pellex* ist; die Entscheidung ist schwierig, indess scheint auch uns das Uebergewicht der Gründe auf Seiten der überlieferten tropischen Auffassung zu sein, bei welcher sich 9[b] nicht in fortschreitendem, sondern synonymem Parall. anschliesst: *et super ea incurvent se alii*, כָּרַע vom Manne, wie in der RA كرعت المراة الى الرجل (*curvat se mulier ad virum*) vom Willfahren des Weibes; אַחֵרִין ist dichterischer Aramaismus Ew. §. 177[a]. Die Sünde des Ehebruchs, falls er sie begangen, müsste sich durch Anderer Besitznahme seines eignen Weibes strafen, denn das (הוּא neutrisches Masc., *Keri* הִיא gemäss dem *fem.* des folg. Präd., vgl. Lev. 18,17) ist Schandthat und das (היא auf זִמָּה zurückgehend, *Keri* הוּא gemäss dem *masc.* des folgenden Präd.) ist Richter-Verbrechen. Ueber dieses Schwanken zwischen הוא und היא s. Gesenius HW. 1863 unter הוא S. 225. זִמָּה ist das übliche Thora-Wort von frechen raffinirten Uebergriffen sinnlicher Lüste (s. Saalschütz, Mosaisches Recht S. 791 f.) und עָוֹן פְּלִילִים (nicht עֲוֹן), nach der üblichen Ansicht s. v. a. *crimen et crimen quidem judicum* (s. jedoch über die hier, wo das Genitivverhältniss leicht einen falschen Sinn gab, absichtlich vermiedene Anschlussform Ges. §. 116 Anm.), bed. ein in den Bereich des peinlichen Rechts fallendes Verbrechen, wofür es minder hart v. 28 עָוֹן פְּלִילִי heisst: ein richterliches d. i. halsgerichtliches (criminelles) Verbrechen. פְּלִילִים ist übrigens nicht Plur. von פְּלִילִי (Kimchi), sondern von פָּלִיל Schiedsmann (√ פל *findere, dirimere*). Der Begründungssatz v. 12 ist dem vorausgegangenen nebengeordnet: denn ein Feuer ist das (dieses verbrecherische ehebrecherische Unterfangen), ein denjenigen welcher den Funken sündlicher Lust in sich aufkommen lässt verzehrendes Feuer (Spr. 6, 27 f. Sir. 9,8), welches bis zum Höllenabgrund frisst, nicht eher ruhend, als bis es den welchen es ergriffen mit sich in die tiefste Tiefe des Untergangs hinabgerissen und gleichsam da hinabgeschmolzen hat, und welches all meinen Ertrag (alle Frucht meiner Berufsarbeit) entwurzeln müsste.[1]

1) Den Begriff des Wegtilgens durch das Bild des Wegbrennens mit Feuer [s. oben S. 231] auszudrücken ist etwas charakteristisch Semitisches und als eine

Die Function des בְּ ist fraglich. Ew. (§.217[f].) erkl. es örtlich: in meinem ganzen Einkommen d.i. seinen ganzen Umfang hindurch. Aber es kann auch *Beth objecti* sein, sei es dass das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (s. zu 21,20) oder dass „es, dem griech. Gen. entsprechend, nicht ein ganzes volles Treffen, sondern ein Handeln um und an dem Gegenst. ausdrückt (Ew. §. 217 S. 557); wir fassen es als *Beth obj.* in letzterem Sinne nach Analogie des sogen. pleonastischen arab. ب (z.B. *ḳaraa bi-suwari* er hat die Handlung des Lesens ausgeübt an den Suren des Korans): und welches Entwurzelung vornehmen müsste an meinem ganzen Ertrage.[1]

13 Wenn ich missachtete das Recht meines Knechts und meiner Magd,
Indem sie Streit hatten mit mir:
14 Was sollt' ich da thun, falls aufstände Gott,
Und falls er untersuchte, was ihm antworten?
15 Hat nicht im Mutterleib mein Bildner auch ihn gebildet
Und uns zugerichtet im Schoosse Einer?

Es konnte, wie v. 13 voraussetzt, dahin kommen, dass sein Knecht oder seine Magd (אָמָה أَمَة Bez. der Magd, die nicht nothwendig Sklavin *ʿabde* ist, wie 19,15., wogegen שִׁפְחָה im Buche nicht vorkommt) mit ihm stritten und zwar so dass sie ihrerseits den Streit begannen (denn, wie im Talmud richtig hervorgehoben wird, es heisst nicht בְּרִיבִי עִמָּם, sondern בְּרִיבָם עִמָּדִי), aber er behandelte sie dann nicht als Despot; sie galten ihm nicht als *res*, sondern als *personae*, er gestattete ihnen, ihr persönliches Recht ihm gegenüber geltend zu machen. *Gentiles quidem*, bem. hiezu Christoph Scultetus, *non concedebant jus servo contra dominum, cui etiam vitae necisque potestas in ipsum erat*; *sed Iob amore justitiae libere se demisit, ut vel per alios judices aut arbitros litem talem curaret decidi vel sibi ipsi sit moderatus, ut juste pronuntiaret.* Wenn er ein solcher wäre, der seines Gesindes Recht missachtete (אֶמְאַס, nicht מֵאַסְתִּי): was sollte er da thun, wenn Gott sich erhöbe, um richterlich einzugreifen, und wenn er Untersuchung anstellte (so richtig Hahn, denn wie der Nachsatz zeigt ist פקד hier Synon. von בחן Ps. 17,3 und חקר Ps. 44,22., فقد V. VIII *accurate inspicere*), was sollte er antworten? Gleiche Entstehungsweise durch gleiche göttliche Schöpfermacht und gleiche menschliche Vermittelung macht ja Herren und Dienstboten zu wesentlich gleichberechtigten Geschwistern

---

natürliche unveräusserliche Form der Anschauung noch gegenwärtig so in Gebrauch, dass in Flüchen und Verwünschungen Alles ohne Unterschied des Objekts verbrannt wird z. B. *juḥrik* (Gott) verbrenne oder *juḥrak* verbrennen müsse *bilâduh* sein Heimathsland, *bedenuh* sein Leib, *ʿênuh* sein Auge, *ṣawâribuh* sein Schnurrbart (d. h. seine Ehre), *nefesuh* sein Hauch, *ʿomruh* sein Leben u. s. w. *Wetzst.*

1) s. über dieses pleonastische *Beth obj.* (*el-Bâ el-mezîde*) Samachschari's *Mufaṣṣal* ed. Broch p. 125. 132 (wonach es „zur Verstärkung und zur Specialisirung“ dient) und Beidhâwi's (auf Samachschari zurückgehende) Bem. zu Sur. 2,191. Das üblichste Beispiel dafür ist *alḳa bi-jedeihi ila et-tahlike* er hat seine Hände d. i. sich selbst ins Verderben gestürzt. Aehnlich ist das *Bâ el-meǵâz* (das metaphorische Beth obj.), welches da gebraucht wird wo das Verbum nicht seine nächste sinnliche, sondern eine metaphorische geistige Bed. hat. Z. B. *aṣada biḏikrihi* er hat sein Gedächtniss aufgerichtet, vgl. de Sacy, *Chrestomathie Arabe* 1,397.

v. 15: Hat nicht im Mutterleibe mein Hervorbringer (auch) ihn (diesen meinen Knecht oder meine Magd) hervorgebracht und uns hergerichtet im Mutterschoosse Einer? אֶחָד *unus*, näml. Gott, ist Subj., wie Mal. 2, 10 אֵל (אָב) אֶחָד (vgl. zum Ged. Eph. 6, 9), wie auch von Trg. Hier. Saad. Gecat. übers. wird, wogegen LXX (*ἐν τῇ αὐτῇ κοιλίᾳ*) Syr. Symm. (wie es nach seiner Uebers. *ἐν ὁμοίῳ τρόπῳ* scheint) אחד als Adj. zu בָּרֶחֶם construiren, was auch der Sinn der Accentuation (*Rebia mugrasch, Mercha, Silluk*) ist. Man hat dagegen bem. (auch Norzi), dass es bei diesem Sinne הָאֶחָד heissen müsste, aber schlechthin nothwendig war das nicht, s. Ges. §. 111, 2ᵇ. Auch wäre אחד in dieser Verbindung nicht unpassend, es würde wie z. B. in חלום אחד nicht Selbigkeit der Zahl, sondern der Beschaffenheit besagen. Aber auf Gott bezogen ist אחד doch weit bedeutsamer und als Schlusswort der Strophe nachdrücklicher. Die Form וַיְכוּנֶנּוּ ist ebenso zu beurtheilen wie וַתְּמוּגֵנוּ Jes. 64, 6.; entw. sind es Formen des ausnahmsweise transitiv (wie שׁוּב Ps. 85, 5 und in שׁוּב שְׁבוּת) gebrauchten *Kal* dieser Verba (s. z. B. Parchon und Kimchi) oder es sind synkopirte Formen des *Pilel* für וַתְּמֹגְגֵנוּ, וַיְכֹנְנֶנּוּ, syncopirt wegen des Zusammentreffens der gleichen Laute, bes. in ויכננני (Ew. §. 81ᵃ und die Meisten), aber dieses Zusammentreffen wird anderwärts (z. B. Ps. 50, 23. Spr. 1, 28) gesucht und nicht in dieser Weise (z. B. Ps. 119, 73) vermieden; auch liesse sich bei dieser Synkope וַיְכוּנֵּנוּ erwarten, während das erste *Nun* nach ausdrücklicher Bezeugung *raphatum* ist: wir leiten deshalb diese Formen, ohne sie mit Olsh. für Schreibfehler zu halten, lieber vom *Kal* ab. Das Suff. wird von LXX Trg. Abulwalid und fast allen Ausll.[1] mit Recht nicht singularisch (*ennu* = *ēhu*), sondern pluralisch (*ennu* = *ēnu*) gefasst; die babylonische Schule punktirte וַיְכוּנֵנוּ, wie ממנו da wo es *a nobis* bed. מִמֶּנּוּ (Psalter 2, 459 und Näheres in den Werken Pinskers Zur Gesch. des Karaismus und Ueber das sogen. assyrische Punktationssystem). Also: Einer d. i. einundderselbe Gott hat uns im Mutterschoosse zubereitet, ohne unser Zuthun, in gleich animalischer, allen Stolz niederschlagender Weise, in gleicher absoluter Bedingtheit.

16 **Wenn ich zurückhielt von Gewünschtem Geringe**
Und der Wittwe Augen verschmachten liess,
17 **Und ass meinen Bissen alleine,**
Ohne mitessen zu lassen den Verwaisten: —
18 **Nein, von meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,**
Und von meiner Mutter Schooss an leitete ich jene —

Die ganze Strophe ist hypothetischer Vordersatz des die folgende schliessenden imprecativen Nachsatzes v. 22 f. Da man ebenso sprachgebräuchlich מָנַע דָּבָר מִמֶּנּוּ *cohibere aliquid ab aliquo* (22, 7) als מָנְעוֹ מִדָּבָר

1) Auch im jerus. Talmud, wo R. Johanan, nichts essend wovon er nicht auch seinem Sklaven zu essen gab, sich auf dieses Wort Iobs bezieht, vgl. auch die Midrasch-Erzählung bei Giuseppe Levi, Parabeln Legenden und Ged. aus Thalmud und Midrasch S. 141 (der deutschen Uebers. 1863): Die Frau des R. Jose fing Streit mit ihrer Magd an. Der Gatte kam dazu und fragte nach der Ursache, und da er sah, dass seine Frau im Unrechte war, sagte er ihr dieses in Gegenwart der Magd. Die Frau sagte erzürnt: Du gibst mir im Angesichte meiner Magd Unrecht? Der Rabbi antwortete: Ich thue wie Iob.

cohibere aliquem ab aliquo (Num. 24, 11. Koh. 2, 10) im Sinne von *denegare alicui aliquid* sagt, so ist kein Grund vorhanden, מֵחֵפֶץ דַּלִּים genitivisch (*a voto tenuium*) zusammenzufassen; die meisten Ausll. scheinen durch die Acc. beirrt zu sein, aber *Munach* ist hier transformirt aus *Rebia mugrasch* und seinem logischen Werthe nach gleich einem Trenner. Ueber חֵפֶץ s. zu 21, 21; es bed. Anliegen (angelegentlich Gewünschtes) und Angelegenheit, hier Ersteres: was nur immer des Geringen (Heruntergekommenen oder von Haus aus Mittellosen) Interesse und Begehr ist. Von dergleichen hielt er Geringe nicht zurück d. i. weigerte sie dessen nicht, und der Wittwe Augen machte oder liess er nicht verschmachten (כִּלָּה verenden d. i. verschmachten machen, von den Augen wie Lev. 26, 16. 1 S. 2, 33): er liess ihre Sehnsucht nach Beistand sich nicht in sich selbst verzehren, liess ihren Thränenquell nicht erfolglos versiechen. Wenn er das Gegentheil gethan, wenn er sein Brot (פַּת = פַּת לֶחֶם) allein ass und nicht mitessen liess die Waise davon — aber nein, so handelte er nicht, vielmehr (כִּי wie Ps. 130, 4 u. häufig) wuchs er (der Elternlose) ihm auf (גְּדֵלַנִי = גָּדַל לִי Ges. §. 121, 4., nach Ew. §. 315[b] „durch Einwirkung von Volksmundarten im Alter der sinkenden Sprache", richtiger wohl: vermöge einer dichterisch gewaltsamen seltenen Kürze des Ausdrucks) wie einem Vater (= כְּמוֹ לְאָב), und von seiner Mutter Leibe an führte er sie, die halt- und stützlose Wittwe, gleich einem seine kranke oder greise Mutter führenden treuen Kinde. Der hyperbolische Ausdruck מִבֶּטֶן אִמִּי datirt diese mitgefühlvolle thätige Liebe bis in den Lebensanfang Iobs zurück. Er will sagen, dass sie ihm angeboren ist und dass er sie bethätigte, seit er sie bethätigen konnte. Das bis zur Incorrektheit kurze גְּדֵלַנִי liesse sich durch die Vocalisation גִּדְּלַנִי (Olsh.) entfernen: von meiner Jugend an ehrte er (der Vaterlose) mich wie einen Vater, und גִּדְּלַנִי statt כִּבְּדַנִי würde sich daraus erklären, dass ein Hochhalten gemeint ist, welches dem נַעַר, der noch nicht so alt war, um Vater sein zu können, eine über sein Alter hinausgehende Würde beimass. Aber גָּדַל bed. in solchem Zus. sonst „grossziehen" (parall. רוֹמֵם emporbringen), weshalb LXX ἐξέτρεφον (גִּדַּלְתִּי) übers., und גְּדֵלַנִי hat ähnliche Beispiele der Constr. von Intransitiven mit dem Acc. statt des Dat. (bes. Sach. 7, 5) für sich: sie ward mich d. i. in Bezogenheit auf mich gross. Andere Abhülfen sind kaum erwähnenswerth: der Syr. liest כְּאֵב (Schmerz) und אַנְחוֹת; Raschi macht 8[a] den Wohlthätigkeitssinn zum Subj. und 8[b] (als מִדָּה Eigenschaft) zum Obj. Das Suff. von אַנְחֶנָּה will Schlottm. auf die weibliche Waise bez., aber auf die Waise kommt Iob noch einmal in der folg. Strophe zurück und die hier des Genus halber näherliegende Bez. auf die Wittwe hat nichts gegen sich. Ihr entspricht auch die Wahl des Verbi (vgl. 38, 32), dessen *Hi.* hier verstärkte *Kal*-Bed. hat.[1] Von frühester Jugend, so weit

1) Aehnlich sind זכר und הזכיר gedenken; זרע und הזריע säen, besamen; חרש und החריש sowohl in der Bed. *silere* als *fabricari*; לעג und הלעיג spotten 21, 3.; משל und המשיל *dominari* 25, 2.; נטה und הטה ausdehnen, beugen; קנה und הקנה (käuflich erwerben); קצר und הקציר einernten 24, 6. Im Arab. bed. das Kal *naḥaituhu* ich beseitigte ihn, indem ich auf die Seite (*naḥw* oder *nâḥije*) ging, das Hifil *anḥaituhu* ich beseitigte ihn, indem ich ihn auf die Seite brachte (vgl. יְנַחֵם 12, 23).

er zurück denken kann, war er gewohnt, sich väterlich gegen Waisen kindlich gegen Wittwen zu verhalten.

19 **Wenn ich einen Verkommenen sah ohne Rock**
Und dass keine Bedeckung hatte der Dürftige;
20 **Wenn mich nicht segneten seine Hüften**
Und vom Fell meiner Lämmer er sich wärmte;
21 **Wenn ich geschwungen über die Waise meine Hand,**
Weil ich sah im Thore meine Hülfe:
22 **So entfalle meine Achsel ihrem Nacken**
Und mein Arm werde von seiner Röhre weggebrochen;
23 **Denn Schreckniss käme mich an, Unheil Gottes**
Und vor seiner Hoheit hielt' ichs nicht aus.

Ueber אוֹבֵד vgl. zu 4,11. 29,13; es heisst so der vom rechten Standort Abgekommene und Verkommende (√ בד abtrennen, noch vollkommen durchsichtig im arab. *bâda, bàida* untergehen) oder auch der bereits Verkommene *periens* und *perditus*. Der Satz 19ᵇ bildet das zweite Obj. zu אִם אֶרְאֶה, welches sonst *si video* bed. kann, hier aber kraft des Zus. *si videbam*. Der Segen des Dankbaren (29,13) wird 20ᵃ von der Person auf die Glieder übertragen, denen die Erwärmung noth und wohl that. אִם־לֹא ist hier nicht Ausdruck bejahenden Schwurs, sondern negativ gewendete Fortsetzung der hypothetischen Vordersätze. Das Schwingen הֵנִיף der Hand 21ᵃ ist wie Jes. 11,15. 19,16 (vgl. das *Pil.* 10,32) Sach. 2,13 als Ausholen zu niederschmetterndem Schlage gemeint. Solcher Absichten auf die wehrlose Waise enthielt sich Iob, selbst wenn er im Thore d. i. vor Gericht (29,7) seine Hülfe sah d. i. selbst wenn er dort die sichere Aussicht auf mächtigen Beistand hatte. Wenn er anders gehandelt hat, so müsse seine כָּתֵף d. i. sein Oberarm mit der Achsel herausfallen aus ihrem שְׁכֶם d. i. dem sie tragenden Nacken mit den Schulterblättern und sein אֶזְרֹעַ Ober- und Unterarm, der hier seinem fleischigen Aeussern nach in Betracht kommt, müsse aus seiner קָנֶה Röhre d. i. dem ihm Halt gebenden rohrartig hohlen Knochen abgebrochen d. i. von Grund aus (Syr. *a radice sua*) entzweigebrochen werden, dieser sündige Arm, der des Nackten sich nicht erbarmte und den Schutz- und Hülflosen unbarmherzig bedrohte. Dass מִשִּׁכְמָה und מִקָּנָה kein Mappik haben, zeigt das beidemal folg. ה *raphatum* und bezeugt die Masora ausdrücklich; das *He quiescens* ist aber beidemal aus dem *He mappic.* des Suffixes erweicht Ew. §. 21ᶠ. In v. 23 wird von den meisten Ausll. פַּחַד als Präd. gefasst: denn Schrekken ist (war) mir Unheil wie Gott, der gerechte Richter, es verhängt. Aber אֵלַי ist dem nicht günstig. Er begründet das Besondere, welches er sich anwünscht und das also seiner eignen Ueberzeugung und Empfindung nach gerechterweise ihn treffen müsste, aus dem Allgemeinen, dass ihn Schrecken ankommen (überkommen) müsste, gottverhängte Leidenswucht; אֵיד אֵל ist Permutativ von פחד = פחד אֱלֹהִים und אלי mit *Dechi* s. v. a. אֵלַי (יָבֹא) יִהְיֶה, vgl. Jer. 2,19 (wo zu erkl.: und dass du dir keine Furcht vor mir beikommen, dich keine ankommen liessest). So schliesst sich auch 23ᵇ passend an: und seine Hoheit würde ich nicht übermögen d. i. ich würde ihr unterliegen; das מִן entspricht dem *prae* in *praevalerem*,

שְׂאֵת (falsch LXX λῆμμα Ausspruch, Urtheilsspruch = מַשָּׂא, Hier. *pondus*) ist nicht anders als 13,11 (parall. פחד wie hier) gemeint.

> 24 **Wenn ich Gold erhob zu meiner Zuversicht**
> **Und zum Feingold sprach: o mein Vertrauen;**
> 25 **Wenn ich mich freute, dass gross mein Vermögen**
> **Und dass Ansehnliches meine Hand erschwungen; —**
> 26 **Wenn ich sah das Sonnenlicht dass es strahlet**
> **Und den Mond in Pracht dahinwandelnd,**
> 27 **Und es ward bethört insgeheim mein Herz**
> **Und ich warf eine Kusshand ihnen zu:**
> 28 **Auch das wäre straffälliges Verbrechen,**
> **Denn ich hätte geheuchelt dem Gotte droben.**

Nicht allein von habsüchtiger Erpressung fremden Gutes weiss er sich frei, sondern auch von überschätzendem Wohlgefallen an irdischem Besitze. Er hat Gold nicht zu seinem כֶּסֶל Verlasse gemacht (s. zu כִּסְלָתְךָ 4,6), nicht zum כֶּתֶם Feingolde (gediegenem 28,19., ofiritischem 28,16) gesagt מִבְטַחִי (mit *Dag. forte implicitum* wie 8,14. 18,14): Gegenstand (Grund) meines Vertrauens! Er hat sich nicht gefreut dass gross (רַב Adj.) sein Vermögen und dass כַבִּיר Grosses (neutrisches Masc. Ew. §.172[b]) seine Hand erlangt; seine Freude war die Gottesfurcht, die den Menschen adelt, nicht Irdisches, welches unwerth ist, dem Menschen als höchstes Gut zu gelten. Schon die πλεονεξία mied er als εἰδωλολατρεία (Col. 3,5), um wie viel mehr den crassen Götzendienst, die heidnische Vergötterung der Gestirne! אוֹר ist hier, wie 37,21 und φάος bei Homer, die Sonne als das grosse Licht der Erdwelt. יָרֵחַ heisst der Mond als Wandler (von רח = ארח) d. i. Nachtwandler (*noctivaga*), wie arab. *târik* in gleichem Sinne Name des Morgensterns ist; die zwei Worte יָקָר הֹלֵךְ beschreiben unübertrefflich schön des Mondes feierliches Dahinwandeln in sanfter Majestät; יקר ist Acc. der näheren Bestimmung wie תמים Ps. 15,2 und dieses „prächtig dahinwallend" ist Prädicatsacc. zu אֶרְאֶה, entsprechend dem כִּי יָהֵל „dass (oder: wie) es Strahlen schiesst" (*Hi.* von הָלַל, versch. von יָהֵל Jes. 13,20) oder auch: dass es Strahlen schoss (Fut. in Imperfektbed. wie Gen. 48,17). In v. 27 wird mit *futt. consec.* fortgefahren, um die Wirkung auszudrücken, welche dieser imposante Anblick des Tages- und Nachtgestirns auf ihn hätte ausüben können, aber nicht ausgeübt hat. Das Kal וַיִּפְתְּ ist nach Dt. 11,16 (vgl. ebend. 4,19 נִדַּח) zu verstehen: es liess sich bethören, gab dem verlockenden Eindrucke nach. Das Küssen heisst נָשַׁק als ein Anfügen von Lipp' an Lippe. Deshalb kann der Handkuss mit נָשְׁקָה יָד לְפֶה bez. werden; der Kuss, den der Mund der Hand gibt, ist indem die Hand sich an den Mund schmiegt gewissermassen auch ein Kuss, den die Hand dem Munde gibt. So in der Richtung auf den Gegenstand der Verehrung sich die Hand zu küssen oder auch die geküsste Hand und zugleich den an dieser haftenden Kuss (als Ersatz des unmittelbaren Kusses 1 K. 19,18. Hos. 13,2) ihm zuzuwenden ist der eig. Gestus der eben davon benannten προσκύνησις und *adoratio*, vgl. Plin. *h. n.* XXVIII, 2,5: *Inter adorandum dexteram ad osculum referimus et totum corpus circumagimus.* Dass man in Syrien die aufgehende Sonne begrüsse, sagt Tacitus *hist.* III, 24, und dass dies in Vorderasien so wie in Griechenland mittelst

Handkusses geschah (τὴν χεῖρα κύσαντες), ist dem lucianeischen Buche περὶ ὀρχήσεως c. XVII zu entnehmen.[1] Ew. findet in u. St. ein Anzeichen der Verbreitung der zoroastrischen Lehre im Anfange des 7. Jahrh. v. Chr., in welchem er das B. Iob verfasst meint, aber ohne allen Grund. Der altpersische Cultus kennt die Verehrung mittelst zugeworfenen Kusses nicht und der Avesta erkennt in Sonne und Mond erhabene, aber von Ahuramazda geschaffene und also nicht zu vergötternde Genien. Dagegen ist Sterndienst überall die älteste und noch verhältnissmässig reinste Gestalt des Heidenthums. Dass die alten Araber, insbes. die Himjariten, die Sonne שמש und den Mond שין (סין, wov. סִינַי der dem Monde geweihte Berg) göttlich verehrten, wissen wir aus alten Zeugnissen[2] und vielen sie bestätigenden und ergänzenden Inschriften,[3] und unantastbar fest steht das allgemeine Ergebniss der Forschungen Chwolsohns,[4] dass die sogen. Zabier (صابيون mit oder ohne Hamza des *Jé*), von denen ein Theil den Namen der Sonnenanbeter *s'emsîje* führte, die bis in das Mittelalter herein fortbestandenen Ueberreste des alten vorderasiatischen Heidenthums waren. Dieses seiner Grundlage nach in Sterndienst bestehende Heidenthum war auch über Syrien verbreitet und sein gewöhnlich mit צְבָא הַשָּׁמַיִם (Dt. 4, 19) in Verbindung gebrachter Name steht vielleicht nicht ausser Zus. mit dem syrischen Landschaftsnamen אֲרַם צוֹבָה, jedenfalls fand unser Dichter es dort vor, wo er die Iobssage vernahm, und stellt uns in seinem Helden einen treuen Anhänger der patriarchalischen Religion dar, welcher sich von den Einflüssen der schon zu seiner Zeit eindringenden Sternvergötterung frei erhalten hatte. Fraglich ist, ob v. 28 mit Umbr. u. A. als Nachsatz oder mit Ew. Hahn Schlottm. u. A. als Zwischensatz anzusehen ist. Wir fassen es als Nachsatz, wogegen syntaktisch sich nichts einwenden lässt, obwohl es eig. nur Begründung (s. v. 11. 23) eines verschwiegenen und dadurch mitvertretenen imprecativen Nachsatzes ist: so ist (wäre) auch das eine richterliche d. i. streng zu strafende Missethat, denn geheuchelt hätte ich, indem ich Gold und Silber, Sonne und Mond zu meinen Idolen machte, dem Gotte droben (לָאֵל מִמָּעַל, an das allgewöhnliche arab. *allah tââla* Gott der Erhabne erinnernd). In פְּלִילִי werden die beiden vor Gottes Richterstuhl gehörigen Sünden ähnlich wie in ἔνοχος τῷ συνεδρίῳ Mt. 5, 22 nicht vor menschliches Forum verwiesen, sondern nur κατ' ἄνθρωπον als strafbare Vergehen höchsten Grades bez. כִּחֵשׁ לְ bed. jemandem heucheln, wogegen jemanden verleugnen mit כחשׁ בְּ ausgedrückt wird. Sein Gottesdienst wäre Heuchelei gewesen eben indem er den Gott, den er öffentlich und äusserlich bekannte, insgeheim verläugnet hätte. Es folgen nun Strophen, denen der Nachsatz mangelt. Der einzige noch folg. imprecative Nachsatz v. 40 lautet nicht so, dass er als Nachsatz aller

1) s. Freunds Lat. Wörterbuch *adorare* und K. Fr. Hermanns Gottesdienstliche Alterth. der Griechen c. 21, 16, bes. aber Excurs 123 in Dougtaeus' *Analecta*.

2) s. die Zusammenstellung bei Lud. Krehl, Religion der vorislamischen Araber 1863.

3) s. Osiander in der DMZ XVII (1863), 795.

4) In seinem grossen Werke über die Ssabier und den Ssabismus, 2 Bdd., Petersburg 1856.

vorausgegangenen hypoth. Vordersätze gelten könnte. Es kommt also in diesen Strophen nicht zu entsprechenden Nachsätzen. Die innere Bewegung des Bekennenden, welche immer heftiger wird, je erhabner er, sein bisheriges Leben musternd, sich über seine Verkläger fühlt, widerstrebt dieser periodisirenden Rundung. Ein „ja dann —!" denkt sich leicht hinter diesen *per aposiopesin* nachsatzlosen Strophen hinzu.

29 Wenn ich mich freute über den Unfall meines Hassers
Und in Erregung gerieth wenn ihn Böses betroffen —
30 Doch nicht gab ich her zu sündigen meinen Gaumen,
Zu fordern in Verwünschung sein Leben.

Die Aposiopesis liegt hier zu Tage, denn offenbar ist v. 29 gleich einer feierlich verneinenden Aussage, an welche sich dann die einfach verneinende v. 30 anschliesst. Er freute sich nicht beim Verderben (פִּיד arab. فَيْد *fêd* wie 12, 5. 30, 24) seines hasserfüllten Feindes (מְשַׂנְאִי, sonst auch שֹׂנְאִי) und fuhr nicht freudig auf (הִתְעֹרֵר sich erregen, eine Bez. des Affekts, sei es Lust oder wie 17, 8 Unlust, als eines nicht blos passiven, sondern ethischen Vorgangs) wenn ihn Unglück erreicht hatte, und nicht verstattete er zu sündigen seinem Gaumen (חֵךְ als Sprachwerkzeug wie 6, 30), fluchend Gott um seinen Tod zu bitten. Feindesliebe wird auch von der Thora gefordert Ex. 23, 4., aber doch mehr oder weniger in nationaler Beschränkung Lev. 19, 18., weil die Thora Gesetz eines von der Völkerwelt abgeschlossenen und im Kriegszustande gegen sie befindlichen Volkes ist (wonach Mt. 5, 43 zu verstehen); die Bb. der Chokma aber (vgl. Spr. 24, 17. 25, 21) entnehmen die Feindesliebe jeder Schranke und wissen von keinem Unterschiede, sondern fordern Liebe zum Menschen als solchen. Mit v. 30 schliesst diese Str. oder Sinngruppe. Unter den Neuern nimmt nur noch Arnh. v. 31 hinzu: „Würden dann nicht gesagt haben die Leute meines Zeltes: wer uns doch von seinem Fleische gäbe?! Nicht satt kriegten wirs" d. i. wir würden ihn mit Haut und Haar auffressen. Natürlich wäre das nicht kannibalisch gemeint, sondern tropisch wie 19, 22, aber in tropischem Sinn ist im Semitischen „jemandes Fleisch essen" s. v. a. *lacerare*, *vellicare*, *obtrectare* (s. zu 19, 22 und vgl. noch Sur. 49, 12 des Koran's und Schultens' *Erpenius* p. 592 s.), was hier nicht passt, wie überh. diese Hinzuziehung des v. 31 zu v. 29 f. in jeder Bez., vor allem syntaktisch, unstatthaft ist. Es ist die Pflicht der Freigebigkeit, welche Iob v. 31 f. geübt zu haben bekennt.

31 Wenn nicht sagen mussten die Leute meines Zeltes:
Wo wäre von seinem Fleisch ein nicht satt Gewordener?! —
32 Draussen übernachtete nicht der Fremdling,
Meine Thür öffnete ich nach der Strasse zu.

Statt אָמְרוּ könnte es auch יֹאמְרוּ (*dicebant*) heissen; das Perf. aber bez. besser das nicht blos gemeinhin, sondern nothwendig Geschehene. Die „Leute des Zelts" sind wie arab. *ahl* (Zelt, metonym. Zeltbewohner) alle Angehörigen, hier vorzugsweise die Dienstleute, ohne dass aber der Ausdruck an sich Frau und Kinder und Geschwister ausschliesst. Auf das nun schon öfter besprochene optative מִי־יִתֵּן folgt hier wie v. 35. 14, 4.

29,2 der *acc. objecti*, denn נִשְׂבָּע ist Part. mit tonlangem *a* (*quis exhibebit* oder *exhibeat non saturatum*), und מִבְּשָׂרוֹ ist nicht vom Fleische der Person (wie auch LXX abgeschmackt: dass seine Mägde ihn, den gütigen Herrn, vor Liebe gern aufgegessen hätten), sondern vom Schlachtvieh-Fleische des Hauswirths gemeint; unsere Uebers. folgt der Accentuation, welche jedoch viell. von der obigen Arnheimschen Erkl. ausgeht. An diese reichliche Versorgung der Seinigen schliesst sich die immer und willig geübte Gastfreundschaft. Es ist unnöthig, אֹרַח mit den alten Uebers. für אֹרֵחַ zu nehmen oder so zu lesen; לָאֹרַח bed. nach der Strasse hin, wo Reisende zu erwarten sind, vgl. *Pirke aboth* I, 5: „Dein Haus sei geöffnet in die Weite (לִרְוָחָה) und es seien die Armen deine Hausgenossen." Gastfreundschaft zu üben ist des Arabers Stolz. „Ein Gastzimmer öffnen" ist arabisch s. v. a. einen eignen Hausstand gründen. Geschichten von Strafgerichten, von denen die Ungastlichkeit betroffen ward, bilden einen Hauptbestandtheil der arabischen Volkssage.[1]

33 Wenn ich verhehlt habe wie Adam meine Frevel,
Verbergend in meinem Busen meine Schuld,
34 Weil ich mich scheute vor der grossen Menge
Und die Aechtung der Familien mich schreckte,
So dass ich heimlich that, nicht zur Thür hinausging. —

Die meisten Ausll. übers. כְּאָדָם nach Menschenweise, aber so passend dieser Sinn des Ausdrucks Ps. 82, 7 vermöge des Gegensatzes und des Parall. ist (s. dort), so matt wäre er hier, und geradezu nichtssagend in der hier zumeist in Betracht kommenden Parallelstelle Hos. 6, 7.[2], da die Kraft dieser prophetischen Aussage: „sie haben כאדם übertreten den Bund" gerade darin besteht, „dass Israel einer Uebertretung geziehen wird, welche nur mit der des Erstgeschaffenen zu vergleichen sei: hier wie dort gleiche Uebertretung des ausgesprochenen Gotteswillens" (Hofmann, Schriftb. 1, 412 f.), wie auch nach Röm. 5, 14 Israels Bundesüber-

---

1) Als ich — erzählt Wetzstein — im Frühlinge 1860 aus dem Walde von *Gôlan* kommend das Wasser *Râm* vor uns liegen sah, jenen schönen kreisrunden Krater, in welchem ein Sommer und Winter fliessendes Bächlein einen klaren aber fischlosen See bildet, dessen unterirdischer Abfluss bekanntlich für die unten im Thale aus dem Krater *Tell el-Kadi* brechende Jordanquelle gilt, und ich mit meinem Gefährten, dem Arzte *Regeb*, von der ungewöhnlichen Bildung dieses Kraters sprach, wendeten sich meine Beduinen voll Erstaunen mit der Frage an mich: „Also habt auch ihr Franken von dem Ursprunge dieses See's gehört?" Auf die Erwiederung, was sie davon wüssten, erzählten sie, dass hier vor Alters ein blühendes Dorf gestanden, dessen Saatflur die zwischen dem Wasser und der Ortschaft *Meğdel 'Sems* gelegene Ebene gewesen sei. Eines Abends sei ein armer Reisender gekommen, während die Männer auf dem Platze mitten im Dorfe beisammen sassen, und habe um Abendbrot und Nachtlager gebeten, das man ihm abschlug. Auf seine Versicherung, dass er seit gestern nicht gegessen, habe ihm eine alte Frau unter allgemeinem Gelächter eine *gelle* (einen behufs der Feuerung getrockneten Rindermistfladen) gereicht und ihn aus dem Dorfe getrieben. Darauf sei der Mann zu dem (noch jetzt südlich vom See gelegenen) Dorfe *Nimra* gegangen, wo er das ihm Widerfahrene erzählt und Aufnahme gefunden. Als die Einwohner von Nimra am andern Morgen erwacht seien, haben sie da, wo das Nachbarsdorf gestanden, einen See gefunden.

2) Auch Pusey (*The minor Prophets with commentary*, P. I. 1861) verbessert *like men* in *like Adam*.

tretung diejenige heilsgeschichtliche Thatsache ist, welche sich der Bundesübertretung Adams an die Seite stellt. Und gerade bei Hosea kann die Nennung Adams nicht befremden, da er sich auch sonst mit dem Inhalte der Genesis vertraut zeigt und sich darauf zurückbezieht (s. Genesis S. 11—13). Um noch viel weniger darf eine solche Rückweisung in die Urgeschichte in einem der Chokma-Literatur (s. Einl. §. 2) angehörigen Buche befremden; die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts und der Fall der Erstgeschaffenen sind ja überdies Bestandtheile der gesammten alterthümlichen Völkersage, und es ist fraglich, ob die Benennung der Menschen mit *beni Adama* (Adamskinder) bei den Moslemen erst aus der Berührung mit Judenthum und Christenthum stammt und nicht vielmehr eine altarabische ist. Deshalb übers. wir mit Trg. Schult. Bouillier Rosenm. Hitz. Kurtz Hofm.: wenn ich verborgen (verläugnet) gleich Adam meine Abfallssünden. Der Vergleichspunkt ist nur die in Adams Selbstversteckung prototypisch für alle Folgezeit hervorgetretene Lichtscheu des Sünders. Das folg. לִטְמוֹן ist nicht sowohl zwecklich, als gerundivisch (*abscondendo*) gemeint, s. über diesen Gebrauch des *inf. constr.* mit לְ Ew. §. 280[d]. חֹב Busen ist ἁπ. γεγρ.; Ges. combinirt es mit arab. *ḥabba* lieben, es ist aber wohl von √ חב *occulere* herzuleiten, wov. *chabîbe* das Tiefinnere, der Thalgrund (vgl. חָבָא *chabaa* mit ihren Derivv.), im Aram. ist es das gew. Wort für das hebr. חֵיק. Mit כִּי 34[a] folgt der Beweggrund, den Iob hätte haben können, sich mit seiner Sünde zu verbergen: er ist weder ein öffentlicher, noch aus Menschenfurcht, aus Ehrgefühl ein heimlicher Sünder gewesen. Er hegte in seinem Innern keinen geheimen Bann und hatte nicht nöthig zu heucheln, weil er die grosse Volksmenge (רַבָּה nicht Adv. sondern Adj., הָמוֹן mit *Mercha-Zinnorith* also Fem. wie zuweilen עַם Ew. §. 174[b]) und also das Sittengericht des Volkes perhorrescirte (עָרַץ nur hier mit dem Objektsacc. des Gefürchteten) und weil die Brandmarkung der Familien und also der Verlust der Ehre in den höheren Gesellschaftskreisen ihn schreckte, so dass er infolge dessen, ohne zur Thür hinauszutreten, sich still und eingezogen gehalten hätte. Man könnte an jene Greuel der Wollust denken, mit denen der Mensch im Bewusstsein ihrer Verdammlichkeit sich in tiefe Finsterniss abschliesst, aber nach v. 33 sind überhaupt Thaten gemeint, welche Iob geflissentlich zu verbergen Grund gehabt hätte, weil er, wenn sie kund geworden, als verwerflich und verachtenswerth erschienen wäre: er konnte frank und frei jedermann unter die Augen treten, und brauchte, weil er die Sünde fürchtete, das Urtheil der Menschen nicht zu fürchten. Er that nichts, was er geflissentlich dem Lichte der Oeffentlichkeit zu entziehen Ursache gehabt hätte. Und doch soll sein Leiden als Strafe für verheimlichte Sünden gelten! als Beweis, dass er strafbare Sünden begangen, die er nur nicht eingestehn will!

35 **O hätt' ich einen der auf mich hörte!**
Sieh meine Unterschrift — der Allmächtige erwiedre mir —
Und die Schrift, die geschrieben mein Gegner!
36 **Wahrlich auf meiner Schulter werd' ich sie tragen,**
Sie umwinden als Kronen mir.
37 **Die Zahl meiner Schritte werd' ich ihm kundthun,**
Gleich einem Fürsten ihm nahetreten.

Der Wunsch, dass er doch einen geneigten willigen Hörer finden möchte, ist allgemein gefasst, geht aber, wie an sich klar und wie aus dem Folg. erhellt, auf Den, der, weil es sich hier um einen Widerspruch des äusseren Scheins und des wahren verdeckten Thatbestandes handelt, als Herzenskündiger der allein spruchfähige Richter ist. Man darf weder übers.: *et libellum* (die Anklageschrift oder auch: die Replik auf Iobs Selbstvertheidigung) *scribat meus adversarius* (Dachselt Rosenm. Welte) — die Accent. scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber es müsste וְכָתַב סֵפֶר heissen, wenn כָּתַב durch יַעֲנֵנִי normirt, s. v. a. יִכְתֹּב sein sollte, und, auf Gott bezogen, wäre das Begehren, wie es lautet, ein unwürdiges, ja albernes — noch: (o dass ich hätte einen der auf mich hörte . .) und hätte die Anklageschrift, die mein Gegner geschrieben (Ew. Hirz. Schlottm.) — denn וספר ist durch den Zwischensatz zu sehr von מִי יִתֵּן getrennt, wozu kommt, dass der Wunsch, so wie er lautet, sich nicht auf Gott, sondern nur auf den menschlichen Widerpart beziehen lässt, dessen Anklagen zu erfahren Iob nicht erst zu wünschen braucht, da er sie bis ins Einzelne bereits sattsam vernommen. Deshalb wird הֶן (statt הַן bei verbindendem Acc. wie sonst bei folg. Makkef) nicht blos auf תָּוִי, sondern auch auf *liber quem scripsit adversarius meus* als nun vorliegend hinweisen und das zwischensätzliche שַׁדַּי יַעֲנֵנִי die göttliche Entscheidung in der nun förmlich instruirten spruchreifen Rechtssache herbeiwünschen. Unter תָּוִי mein Zeichen d. i. meine Unterzeichnung (vgl. Ez. 9, 4 und arab. *tiwa* eingebranntes kreuzförmiges Zeichen) versteht Iob das letzte Wort zu seiner Vertheidigung, das er so eben c. 31 gesprochen; es verhält sich zu allen seinen frühern Bekenntnissen wie ein darunter gesetztes Bestätigungszeichen, es ist sein Ultimatum, gleichsam Brief und Siegel zu allem, was er den Freunden und Gott gegenüber bisher von seiner Unschuld geredet. Daneben hat er aber auch die Anklageschrift des als seine Gegenpartei aufgetretenen Triumvirats in Händen, ihre so oft wiederholten mündlichen Anklagen sind gleich schriftlich fixirten, beides: ihre Anklage und seine Vertheidigung liegt gleichsam in der urkundlichen Gestalt processualischer Schriftstücke vor. So wünscht er denn dieser seiner Vertheidigung einen aufmerksamen unparteiischen Hörer oder näher: er wünscht, dass der Allmächtige antworten d. i. entscheiden möge. Syntaktisch ebenso erkl. Hahn, aber unter תוי das Zeugniss, welches Iob in seiner Brust trägt und unter ספר וגו' das ihm von Gott in sein eignes Bewusstsein geschriebene Unschuldszeugniss verstehend — schon deshalb unzulässig, weil, wie wir nun schon öfter bemerkt, איש ריבי (vgl. 16, 21) nicht Gott selbst sein kann. In v. 36 sagt Iob nun, wie er wenn Gott sich herbeilässt, das entscheidende Wort zu sprechen, mit jener gegnerischen Anklageschrift vor ihm erscheinen wird. Er wird sie wie ein Insigne seiner Würde (vgl. Jes. 22, 22. 9, 5) auf der Schulter tragen und wie eine prächtige Krone aus ineinandergeschlungenen, übereinander sich erhebenden Diademen (Apok. 19, 12 vgl. Köhler zu Sach. 6, 11) sich umwinden — seines Sieges in voraus gewiss, denn er wird ihm, dem Herzenskündiger, über alle seine Schritte und Tritte Rechenschaft ablegen und in dem erhabenen Bewusstsein seiner Unschuld wie ein Fürst in seine Nähe treten (קֵרֵב Intens. des

Kal). Wie so ganz anders als Adam, der aus seinem Versteck erst hervorgezogen werden musste und bebend weil schuldbewusst sich dem Verhöre des Allwissenden unterstellte! Iob ist sich keiner feig und schlau verheimlichten Sünden bewusst, keines geheimen, im Innern seines Herzens und Hauses gehegten Bannes.

38 **Wenn über mich mein Acker schreiet**
Und zusammt seine Furchen weinen;
39 **Wenn ich seine Kraft verzehrt ohne Zahlung**
Und die Seele seines Besitzers ausgeblasen:
40 **So möge statt Weizen sprossen Dorngebüsch**
Und statt Gerste Taumellolch.

Der Acker, den er bebaut, hat nicht über erlittene Gewaltthat zu schreien, seine Furchen nicht über das ihrem Herrn angethane schreiende Unrecht zu weinen[1]; אֲדָמָה ist seiner Wurzelbed. nach die sich dem Erdkörper wie seine Haut anschliessende und ihn flach überziehende Erddecke und deshalb insbes. das Ackerland, תֶּלֶם (arab. *telem*, aber nicht unmittelbar auf einen arab. Stamm zurückgehend, sondern, wie auch andere Wörter des Landbaues, wahrsch. dem Nordsemitischen, zunächst dem Aramäischen oder Nabatäischen, entlehnt) nach der Erkl. des türkischen Kamus der „grabenähnliche Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pflügers in das Feld reisst“, nicht die zwischen je zwei Furchen aufgeworfene Erhöhung (s. zu Ps. 65, 11). Er hat nicht (was eben des Schreiens und Weinens Grund wäre) den Niessbrauch des Ackers sich angemasst (כֹּחַ meton. wie Gen. 4, 12 von dem der Erzeugungsfähigkeit angemessenen Ertrage), ohne seinen Werth bezahlt zu haben, indem er etwa gar dem rechtmässigen Besitzer, sei es langsam oder mit Einem Male, das Leben ausblies d. i. verhauchen machte (Jer. 15, 9). Der Wunsch v. 40 ist noch stärker als v. 8. 12.: dort wird Verlust und Entwurzelung der Feldfrucht gewünscht, hier Verwandelung der Natur des Ackers selber — der Fluch soll ihn treffen und muss ihn treffen, wenn sein dermaliger Inhaber sich der Sünde unbarmherziger Habsucht schuldig gemacht hat, wie 22, 6—9 Eliphas ihm schuld gegeben.

Nach der Ansicht des Capuciners Bolducius (1637) stand diese letzte Str. v. 38—40 urspr. hinter v. 8, nach Kennicott und Eichhorn hinter v. 25, nach Stuhlmann hinter v. 34; die neueren Ausll. lassen ihr ihre jetzige Stelle. Hirzel macht die Gegengründe geltend: 1) dass keines der uns erhaltenen Textdenkmäler die Umstellung begünstige; 2) dass es im Plane des Dichters gelegen habe, die Reden Iobs nicht so wie es durch v. 35—37 als Schlussstr. geschähe sich abrunden, sondern ohne rhetorischen Schluss plötzlich abbrechen zu lassen. Denke man näml. die Reden Elihu's hinweg, so falle Gott Iob ins Wort und dieser muss endigen, ohne zu Ende gekommen zu sein. Aber diese Gegengründe reichen zur Vertheidigung nicht aus, denn 1) gibt es eingestandener Massen im A. T. Irrungen, welche über die Masora (z. B. 1 S. 13, 1. Jer. 27, 1) und

1) In gleichem Bilde sagt ein rabb. Spruch (mit Bezug auf Mal. 2, 13), dass über den der sich vom Weibe seiner Jugend scheidet Gottes Altar weine.

auch über LXX (z. B. 1 Sam. 17, 12 באנשים LXX ἐν ἀνδράσιν statt בשנים) hinausreichen; 2) würde gerade durch v. 38—40 Iobs Rede einen rhetorischen Schluss gewinnen, wenn, wie Hirz. im Widerspruche mit sich selbst annimmt, v. 35—37 als Zwischensatz und v. 40 als grammatischer Nachsatz zu den hypothetischen Sätzen von v. 24 an zu gelten hätte. Lässt man aber diese abenteuerliche Ansicht fallen, so muss man annehmen, dass Iob mit v. 38 die Betheurungen seiner Unschuld von neuem anheben wolle und in dieser nun anhebenden Gedankenreihe von Jehova unterbrochen werde. Aber dass man sich dies im Sinne des so massvollen Dichters vorzustellen habe, ist unwahrsch. Auch eignet sich das erste Wort Jehova's: „Wer ists der da verdunkelt den Rathschluss ohn' Erkenntniss? 38, 2 viel besser, unmittelbar auf 31, 37., als auf 31, 40 zu folgen, denn eine neue Gedankenreihe, welche Jehova's Erscheinen durchbricht, beginnt mit v. 35 und ein „Verdunkeln des göttlichen Verhängnisses" ist die vermessene Aussage v. 37 wirklich, denn indem Iob erklärt, er werde Gott, seinem Richter, über jeden seiner Schritte Rede stehen und wie ein Fürst vor ihn hintreten, spricht er nicht blos die Ungerechtigkeit der von seiner menschlichen Gegenpartei erhobenen Anklagen aus, sondern er bringt auf das göttliche Verhängniss selber, inwiefern es ihm als faktische Anklage Gottes erscheint, den Schatten der Ungerechtigkeit. Indess mögen die Reden Elihu's als nicht ursprünglicher Bestandtheil des Buches hinwegzudenken sein oder nicht — der Eindruck bleibt, dass v. 38—40 nachschleppen und dass v. 35—37 einen passenderen Schluss und für die folgende Einrede, sei es Jehova's oder Elihu's, einen passenderen Anschluss bilden würde. Denn die Betheurung v. 38—40 kann an sich nicht als selbstgerechte Vermessenheit gelten, aber in v. 35—37 spiegelt sich noch einmal Iobs ganzer Seelenzustand: sein Sehnen nach Gott, woran des Satans Vorhersage zuschanden wird und sein Hinausgreifen über die Schranke der Demuth, um deswillen das Prüfungsleiden nicht eher enden kann, als bis es zugleich zum Läuterungsfeuer für ihn geworden. Deshalb können wir uns der Vermuthung nicht erwehren, dass es sich mit v. 38—40 ebenso verhalte wie mit Jes. 38, 21 f. Auch diese 2 Verse fand LXX schon au dieser Stelle vor, sie gehören aber, wie an sich klar und wie aus 2 K. 20, 7 f. ersichtlich, hinter Jes. 38, 6. Dort sind sie versehentlich weggelassen und nun am Schlusse der Erzählung ergänzungsweise angefügt. Hält man die dort unerlässliche Umstellung hier für zu gewagt, so muss man v. 35—37 in die von uns bei der Auslegung angedeutete specielle nahe Bez. zur vorausgeg. Strophe setzen und v. 38—40 als abrundenden Schluss (nicht als Anhebung einer neuen Gedankenreihe) betrachten, denn statt der früheren Aposiopesen verhallt diese Schlussstrophe und mit ihr das ganze Bekenntniss in einen besonders kräftigen imprecativen Nachsatz.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Inhalt der drei scharf gegen einander abgegrenzten Monologe. Nachdem Iob in c. 27. 28 den Streit mit den Freunden abgeschlossen, wünscht er im 1. Theil dieser Trilogie c. 29 sich in die Monden der Vergangenheit zurück und beschreibt, welches Wohlstandes, welcher Wirksamkeit zum Besten seiner Mitmen-

schen, welches Ansehns er sich damals erfreute, als Gott noch mit ihm war. Man bemerke hier, wie Iob unter allen den Gütern der Vergangenheit, nach denen er zurückverlangt, die Gemeinschaft und den Segen Gottes als das höchste Gut, den Brunnquell aller andern, obenanstellt. Fünfmal bezeichnet er zu Anfang des c. 29 in mannigfachen Ausdrücken das Ehedem als eine Zeit, wo Gott mit ihm war. Man werfe weiter von dem Anfange des Monologs einen Blick auf dessen Schluss, auf das gleichfalls sehr bezeichnende כאשר אבלים ינחם. Die Wirksamkeit, welche Iob aller Herzen gewann und an die er jetzt so sehnsüchtig zurückdenkt, bestand in Werken der Liebe, die mit den Weinenden weinet und sich nicht der Ungerechtigkeit freuet 29, 12—17. Die Lebensgerechtigkeit, mit welcher Iob angethan war und die sich in ihm darstellte, war also Liebe aus Glauben. Er wusste und fühlte sich in Gnadengemeinschaft mit Gott und aus der Fülle dieses Ergriffenseins von Gott heraus übte er Liebe. Der ist aber in einem seligen Zustande, der sich in Gnaden bei Gott weiss und mit der Liebe, mit der er selbst von Gott geliebt wird, seine Mitmenschen, bes. die Armen und Elenden, wieder liebt. Darum wünscht sich Iob in jene Vergangenheit zurück; denn jetzt hat sich Gott ihm entzogen und die Wohlhabenheit, die Macht, das Ansehn, die ihm Mittel zu dem Zwecke der Liebe waren, sind von ihm genommen.

Diesen Contrast des Ehedem und Jetzt beschreibt das mit ועתה beginnende c. 30. Gänzlich verthierte Menschen, rohe Horden, in das Gebirge verdrängt, mit denen er Mitleiden hatte, aber ohne ihrer Schlechtigkeit halber ihnen, wie er wohl gemocht hätte, helfen zu können, die verhöhnen ihn jetzt in Wort und That. Nun ist zwar Schmach und Verfolgung um Gottes willen die grösste Ehre, deren ein Mensch gewürdigt werden kann, aber abgesehen davon, dass diese Idee bei dem diesseitigen Charakter des A. T. damals noch nicht zum rechten Durchbruch kommen konnte, liegt sie Niemandem so ferne, als demjenigen der sich mitten in seinem Zeugnissleiden, wie jetzt Iob, für einen von Gott Verstossenen hält. Jene Schmach und seine qualvolle ekelhafte Krankheit ist ihm ein Verhängniss göttlichen Zorns, Gott hat sich ihm in einen Grausamen verwandelt, er mag seinen Hülfschrei nicht hören — sonach kann Iob sagen, dass sein Heil wie eine Wolke vorübergeschwunden sei. Er ist sich bewusst, mit dem Hülfsbedürftigen Erbarmen gehabt zu haben und doch findet er selbst kein Erbarmen, jetzt wo er um Erbarmen fleht wie einer auf einem Trümmerhaufen unwillkürlich die Hand nach Rettung ausstreckt. In diesem Nachtgemälde der Gegenwart ist auch nicht ein einziger Lichtstreif; denn das Räthseldunkel seines Leidens hat sich ja für Iob durch die Verhandlung mit den Freunden auch nicht im mindesten gelichtet. Auch er vermag so wenig wie die Freunde Leiden und Sünde ausser Zusammenhang zu denken, ebendarum erscheint ihm sein Leiden als Wirkung göttlichen Zorns, und dass er diesen Zorn nicht gerecht finden kann, das ist der eigentliche Stachel seines Leidens. Von dem hie und da durch seine Anfechtung hindurchbrechenden Postulate seines Glaubens, dass Gott ihn nicht ohne das Zeugniss seiner Unschuld den Straftod eines Sünders sterben lassen könne, gelangt Iob doch nirgends zu dem

bewussten Rückschluss, dass sein Leiden die Liebe und nicht den Zorn zum Motive habe.

In dem 3. Theile der Rede (c. 31), welcher mit den Worten: „Einen Bund hatte ich geschlossen etc. beginnt, betheuert Iob, ohne überall sichtliche Gedankenverknüpfung ins Einzelne gehend, sein ernstes Streben nach Heiligung, indem er im Gegenfalle sich selber der gerechten göttlichen Strafe überliefert. Der Dichter lässt uns da einen tiefen Blick thun in den gottgefälligen Zustand des Herzens und des Hauses seines Helden. Nicht blos äusserliche Ehebruchssünde, auch schon der ehebrecherische Blick; nicht blos die ungerechte Erwerbung von Hab und Gut, auch schon das Vertrauen des Herzens darauf; nicht blos die Theilnahme an öffentlicher Verehrung der Götzen, auch schon das Schielen des Herzens darnach gilt ihm als verdammlich. Den Feinden gegenüber hat er sich nicht blos vor sündigen Fluchworten gehütet — er hat sich auch innerlich nicht gefreut, wenn sie Missgeschick traf. Seinen Dienstboten gegenüber, selbst da wo sie mit ihm stritten, ist er sich bewusst geblieben, dass Herr und Knecht ohne Unterschied der Geburt Geschöpfe Eines Gottes sind. Gegen Waisen hat er von früher Jugend an so zarter Liebe sich befleissigt, als wär' er ihr Vater; gegen Wittwen, als wär' er ihr Sohn. Mit Hungrigen hat er sein Brot, mit Nackten seine Kleider getheilt; seine Untergebenen hatten sich nicht über karge Kost zu beklagen, sein Haus stand immer gastlich für Fremdlinge offen. Und wie die beiden Schlussstrophen sagen: er hat die Sünde nicht etwa heimlich gehegt, um nur nicht öffentlich als Sünder zu erscheinen, und hat dem Grund und Boden, den er bebaut, nicht durch Habsucht und blutige Ungerechtigkeit Wehklagen und Thränen erpresst. Wer erkennt hier nicht eine Gerechtigkeit des Lebens und Strebens, welche zu ihrem letzten Ziele Reinheit des Herzens hat und in ihrem Verhältniss zu den Menschen in die Liebe ausläuft, welche des Gesetzes Erfüllung ist? Die Gerechtigkeit, von der Iob (29, 14) sagt, er habe sie kleiderartig angezogen und sie habe ihn angezogen, ist wesentlich dieselbe wie die, welche der neutest. Bergprediger fordert. Das Cap. 31 ist als Werk eines israel. Dichters ein hochwichtiges Document dafür, dass auch im A. T. die Schranke israelitischen Volksthums für gottgefälliges Wesen keine absolute ist und dass es das Gebot einer Liebe kennt, welche den Menschen als Menschen in sich einschliesst und von keinem Unterschiede weiss.

Wenn nun Iob menschlicher Verkennung gegenüber das sieghafte Zeugniss einer so ächten Lebensgerechtigkeit von sich ablegen kann, so wird der Contrast seines Ehedem und Jetzt erst recht räthselhaft, aber wir stehen auch an der äussersten Grenze, wo der geschürzte Knoten aufgelöst werden muss. Das Unrecht menschlicher Anklage, das Iob angethan ist, muss blosgestellt werden, indem der Schein göttlicher Anklage, welchen auf ihn sein Leiden wirft, zerstört wird. Mit der höchsten Gewissheit des Triumphes noch vor dem Rechtsstreite wünscht Iob in dem Schlussworte v. 35—37 die richterliche Entscheidung Gottes herbei. Wie ein Fürst will er vor den Richter hintreten und seine Anklageschrift wie ein prächtig Diadem sich umbinden. Denn er ist gewiss, dass er sein Lei-

den nicht verdient hat, dass weder menschliche noch göttliche Anklage gegen ihn etwas vermag und dass er Sieger bleiben wird, wie über Menschen, so über Gott selber.

So hat der Dichter in dieser dreitheiligen monologischen Rede Iobs die Katastrophe, die Knotenlösung des Stücks vorbereitet. Aber wird sich Gott mit Iob in einen Rechtsstreit einlassen? Es ist dies wider Gottes Würde, und dass Iob es verlangt ist wider die Gott schuldige Demuth. Ebendeshalb wird Gott sich auch nicht ohne weiteres zu Iob als seinem Knecht bekennen können, dieser wird erst von der sündigen Selbstüberhebung über Gott, womit er an dem Räthsel gerüttelt hat, los werden müssen. Aber als Knecht Gottes hat er sich dennoch bewiesen trotz der Thorheit, in die er gerathen; der Plan des Satans, ihn von Gott loszureissen, ist gescheitert. So wird also Iob, nachdem er sich von seiner Versündigung, in die er sich durch Anfechtung von innen und aussen hineinziehen liess, gereinigt hat, den Freunden gegenüber als Knecht Gottes erwiesen werden müssen.

Ehe aber Gott selbst erscheint, um diese Lösung herbeizuführen, folgen c. 32—37. noch vier Reden eines Redners, auf dessen Auftreten wir durch den Eingang des Drama's gar nicht vorbereitet sind. Auffällig ist es auch, dass sie durch die Schlussformel תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב *zu Ende sind die Worte Iobs* von dem Buche Iob, so weit wir es bis hieher gelesen, abgegrenzt sind. Carey meint, dass diese drei Worte möglicherweise Iobs eignes abschliessendes *dixi* seien; nach Hahn will der Dichter damit sagen, dass Iob nun Alles gesagt was er zu sagen Willens gewesen, so dass nun die Reihe an den Freunden gewesen wäre. Aber diese Ansichten vergleichen sich der Befangenheit derer, welche Ps. 72, 20 für einen Bestandtheil des Psalms halten zu müssen meinen. Wie dort jenes *zu Ende gebracht sind die Gebete Davids Sohns Isai's* ein Markstein zwischen der Grundsammlung und ihren späteren Erweiterungen ist, so hat jenes von LXX (*καὶ ἐπαύσατο Ἰὼβ ῥήμασιν*) zur historischen Einleitung des Abschnitts Elihu herübergenommene תמו דברי איוב ganz das Aussehen eines für die Entstehung des B. Iob in seiner gegenwärtigen Gestalt wichtigen Fingerzeiges. Da Iob nun mit seinen Reden zu Ende ist und auf die vier Reden des neuen Redners schweigt, obgleich sie ihn stark genug zur Gegenrede provociren, so ist im Sinn des Dichters das Auftreten Elihu's als zur Katastrophe selbst gehörig anzusehen. Und da ein flüchtiger Blick in die Reden Jehova's zeigt, dass diese nichts über Motiv und Zweck des Leidens Iobs aussagen, so werden diese Reden Elihu's insoweit als integrirender Theil des Ganzen erscheinen, als sie diesen dunklen Punkt aufhellen, also inmitten der dramatischen Handlung nachweisen, was wir schon aus dem Prologe wissen, dass Iobs Leiden nicht Gottes Zorn zum Beweggrunde und nicht die Bestrafung Iobs als Gottlosen zum Zwecke hat. Wenn die vier Reden dies wirklich leisten, so ist das für ihre Ursprünglichkeit noch nicht schlechthin entscheidend. Denn es wäre ja möglich, dass ein zweiter Dichter dem Werke des ersten einen mit dessen Idee harmonirenden Theil eingefügt hätte. Was wir ausserdem erwarten, ist der Stempel ebendes hohen Dichtergeistes, den wir bisher bewunder-

ten. Indem wir aber nun an die Auslegung dieser Reden gehen, wird es mit dem Vorurtheil geschehen müssen, dass sie gleichen Ursprungs mit dem Ganzen sind und dass sie in dieses Ganze, dem sie eingegliedert sind, auch wirklich hineingehören. Ein abschliessendes Urtheil über den Charakter ihrer Form, die Lösung ihrer Aufgabe, die Art und Weise ihrer Entstehung werden wir erst nach vollzogener Auslegung fällen können, indem wir da die bisherigen Eindrücke und Beobachtungen kritisch zusammenfassen.

Vierter Theil. Die Lösung c. XXXII—XLII.

Die der Lösung vorarbeitenden Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII.

Historische Einleitung des Abschnitts Elihu c. XXXII, 1—6ª.

Eine kurze Einleitung in Geschichtsprosa, welche den Redner einführt und sein Auftreten rechtfertigt, eröffnet den Abschnitt. Sie ist nicht wie Prolog und Epilog rednerisch accentuirt, sondern, wie die kurzen Redeeingänge und die Clausel 31,40 extr., in das Netz der dichterischen Accentuationsweise aufgenommen, weil ein Wechsel der Accentuationsweise in der Mitte des Buches, zumal bei einem Stücke von so geringem Umfang, unbequem erschien. Der Widerspruch der Drei hat sich erschöpft, so dass Iob in jeder Bez. aus dem Streite als Sieger hervorgegangen zu sein scheint v. 1—3: *Da hörten diese drei Männer auf, Iob zu entgegnen, weil er gerecht war in seinen Augen. Und es entbrannte der Zorn Elihu's Sohns Barach'els des Buziters aus der Familie Ram: gegen Iob entbrannte sein Zorn, darum dass er sich selbst für gerecht erklärte auf Kosten Gottes. Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, darum dass sie keine Antwort fanden und Iob verurtheilten.* Der Redner heisst אֱלִיהוּא (mit *Mahpach*) Sohn des בָּרַכְאֵל (mit *Munach*) der בּוּזִי (mit *Zarka*); der Name *Elihu* bed. „mein Gott ist Er" und kommt auch als israel. Name vor, obwohl er nicht wie *Elija* (mein Gott ist Jehova) spezifisch israel. ist; *Bârach'el* (wofür sich auch die Schreibung בָּרַכְאֵל mit latentem Dagesch findet) bed. „Segne, Gott!" (Olsh. §. 277 S. 618), denn Eigennamen können, wie die arab. Grammatiker bem., sowohl in assertorischer Satzform (*ichbâr*) als auch in modaler (*inśâ*) gebildet werden, der Name ברכאל unterscheidet sich hierin von dem spezifisch israel. בֶּרֶכְיָה (es segnet Jehova). Der nationale Beiname הבוזי stimmt zur Scene, denn einerseits sind בוז und עוץ nach Gen. 22,21 Söhne Nahors, des Bruders Abrahams, der mit diesem (wenn auch nicht gleichzeitig) aus Ur Casdim nach Haran übersiedelte, also von Haus aus Aramäer, andererseits er-

scheint בּוּז Jer. 25, 23 als arabisches Volk, zu den קְצוּצֵי פֵאָה (vgl. Jer. 9, 25. 49, 32) gehörig d. i. zu den eig. Arabern, welche sich das Hauptlhaar ringsum (*περιτρόχαλα* Herod. 3, 8) abstutzten, weil es lang zu tragen als schimpflich galt (s. Tebrîzi zur Hamâsa S. ٩٥٢ Z. 10 ff.). Innerhalb des buzitischen Volks war Elihu aus der Familie רָם. Da רם Bez. der Familie, nicht des Volkes ist, so kann es nicht s. v. a. אֲרָם (wie רַמִּים 2 Chr. 22, 5 = ארמים) sein und ist also untauglich, die aramäische Färbung der Reden Elihu's aus Absicht des Dichters herzuleiten. Aber indem er ihn zum Buziter macht, scheint er ihn allerdings zu einem aramäischen Araber zu machen, wie ihn denn Aristeas bei Eus. *praep.* IX, 25 *'Ελιοῦν τὸν Βαραχιὴλ τὸν Ζωβίτην* (aus ארם צובה) nennt. Auffällig ist es, dass Elihu's Herkunft so genau angegeben wird, während die Drei ohne Angabe des Vaters und der Familie nur nach ihrer Heimath bez. werden. Es wäre wohl möglich, dass der Dichter, wie Lightfoot und Rosenm. vermuthen, in dem Namen Elihu's seinen eignen versteckt oder darauf angespielt hätte, aber ein Beleg zu dieser späteren orientalischen Dichtersitte findet sich innerhalb der alttest. Literatur sonst nirgends. Die drei Freunde sind verstummt, weil alle ihre Versuche, Iob zu dem reumüthigen Bekenntniss zu bewegen, dass sein Leiden die Strafe seiner Sünden sei, daran abgeprallt sind, dass er gerecht in seinen Augen d. i. dass er sich selbst gerecht dünkte, und weil sie nun (שָׁבַת von Personen hat im Untersch. von חדל den Nebenbegriff der Unfreiwilligkeit) nichts mehr zu sagen wissen. Da kommt der Unmuth Elihu's nach zwei Seiten hin zum Ausbruch. Erstens über Iob, dass er sich selbst rechtfertigte מֵאֱלֹהִים d. h. nicht *a Deo* (so dass dieser ihn für gerecht erklären müsste, wie 4, 17), sondern *prae Deo.* Mit Recht findet Elihu an Iob nicht dies tadelnswerth, dass er als gemeiner Selbstgerechter sich überhaupt nicht für einen Sünder halte, was die Drei ihm insinuiren (15, 14. 25, 4), sondern dass er, sich für gerecht erklärend, auf Gott den Schein der Ungerechtigkeit bringt oder, wie weiterhin 40, 8 auch Jehova sagt, dass er Gott verurtheilt, um diese seine Gerechtigkeit behaupten zu können. Zweitens über die Drei, dass sie keine Antwort gefunden, durch die sie Iob in seiner Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen zu entwaffnen vermocht hätten, und dass sie infolge dessen Iob verurtheilt. Hahn übers.: so dass sie Iob als schuldig dargestellt hätten, aber dass es ihnen nicht gelungen ist, den Knecht Gottes zum רשע zu stempeln, würde mit Unrecht Elihu's Unwillen erregen. Und Ew. übers.: und dass sie doch verurtheilt hatten (§. 345[a]), aber auch das war nicht das wirkliche Hauptgebrechen ihrer Opposition. Das *fut. consec.* bez. das verurtheilende Richten als Folge der Unfähigkeit, die rechte Antwort zu treffen; es war ein schlechtes Surrogat, zu dem sie griffen. Nach jüd. Ansicht ist וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־אִיּוֹב eins der 18 תקוני סופרים (*correctiones scribarum*), indem es eigentlich וירשיעו את־האלהים heissen sollte. Aber nicht die Freunde sind es, welche sich dieser Sünde des הַרְשִׁיעַ gegen Gott schuldig gemacht, sondern Iob 40, 8., dem Elihu den Satz אל לא־ירשיע 34, 12 entgegenstellt. Günstiger fiel unser Urtheil über ein anderes solches *Tikkûn* 7, 20 aus. Dass Elihu ungeachtet des innern Widerspruchs, womit er dem Verlaufe des Streitgesprächs gefolgt ist, doch

jetzt erst das Wort ergreift, wird nun im Folg. erklärt v. 4—6: *Und Elihu hatte gewartet auf Iob mit Worten, denn älter waren jene als er an Tagen. Und es sah Elihu, dass keine Antwort war im Munde der drei Männer, da entbrannte sein Zorn. Und es hob Elihu Sohn Barach'els der Buziter an und sprach.* Er hatte gewartet (*perf.* im Sinne des *plusquamperf.* Ew. §. 135a) auf Iob mit Worten (בִּדְבָרִים wie sonst בְּמִלִּים, בְּמִלִּין) d. h. bis Iob sein letztes Wort im Streitgespräch gesprochen hätte. So hielt er es für ihm geziemend, denn jene (הֵמָּה *illi*, wogegen אֵלֶּה dem Sprachgebrauch nach *hi*) waren älter (*seniores*) als er an Tagen (לְיָמִים wie v. 6., hier minder hart statt des Acc. der näheren Bestimmung 15, 10 vgl. 11, 9). Als nun offenbar ward, dass die Freunde auf Iobs letzte Reden in Ermangelung der rechten Lösung des Problems keine Gegenrede erhoben und also auch Iob nichts weiter zu sagen hatte, glaubt er ohne Verletzung des Anstands seinen lange verhaltenen Unmuth zu Worte kommen lassen zu dürfen, und es hob an Elihu (mit *Mahpach*) Sohn Barach'els (mit *Mercha*) der Buzit (mit Klein-*Rebia*) und sprach (וַיֹּאמַר nicht mit *Silluk*, sondern *Mercha mahpach.*, und zwar dem *Mercha* auf der wie 3, 2 und weiter betonten *penult.*).

Die erste Rede Elihu's XXXII, 6b — XXXIII.

Schema: 5. 6. 10. 6. 10. | 6. 8. 10. 13. 8. 6. 10. 10.

32, 6b **Jung bin ich an Tagen und ihr Ergraute,**
Darum trat ich zurück und war furchtsam,
Kundzuthun euch mein Wissen.
7 **Ich dachte: das Alter möge reden**
Und der Jahre Menge zu wissen thun Weisheit.

Dass der Abschnitt Elihu theilweise einen eigenthümlichen Sprachgebrauch hat, macht sich schon hier bemerklich, זָחַל in der Bed. von زحل verw. mit دحل דָּחַל zurückscheuen[1], und דֵּעַ für דֵּעָה (hier und v. 10. 17. 36, 3. 37, 16) kommen sonst nirgends im A. T. vor; עַל־כֵּן (vgl. לָכֵן

1) Das arab. زحل erkl. die Lexikographen durch *zâla* (זאל) ab-, zurückstehen, zurücktreten, oder *tanaḥḥa* abseits treten; *Pi. Hi.* jem auf die Seite drängen, etw. zurückstellen; *Hithpa.* sich abseits halten; Adj. זָחֵל, זָחִיל, זַחוּל u. s. w. zurückstehend. So hat die Stadt *Zaḥla* in der Libanonebene daher den Namen, dass sie nicht in die Ebene hinaus, sondern dicht am Fusse des Gebirgs in einen Winkel gebaut ist, also zurücktritt. Und *zuḥale* heisst (nach Kamus) das Thier, welches rückwärts in sein Loch kriecht, wie z. B. Scorpione, und daher uneigentlich ein Mensch der, wie wir mit einem ähnlichen Bilde sagen, nie aus seinem Loche herauskommt, immer in seinem Loche steckt, d. h. nie seine Wohnung verlässt, um sich zu ergehen oder zu reisen, wie *zuḥal* überhaupt einen Menschen bedeutet, der sich von thätigem Handeln zurückzieht oder fern hält, woneben auch der Planet Saturn wegen seiner grossen Entfernung von den übrigen *Zuḥal* der Zurückstehende genannt wird. Schlüpfrig (vom Boden) heisst זְחַלְלוּל, weil durch Glätte den Fuss rückwärts ziehend (*muzḥil*) und so den Gehenden zu Falle bringend; eine Weiterbildung ist זחלק schlüpfrig s. und auf Schlüpfrigem ausgleiten, woneben das gleichbed. זלק in Syrien nicht mehr in Gebrauch ist. Nach diesem arab. Grundbegr. des زحل scheint זֹחֲלֵי ארץ Mi. 7, 17 die Schlangen nicht als auf der Erde, sondern als in die Erde kriechende (vgl. den Schlangennamen *achbi' at el-arḍ* die sich in die Erde Bergen-

42,3) gebraucht innerhalb des B. Iob nur Elihu. יָמִים Tage = Fülle von Tagen ist hier s. v. a. Hochbetagtheit, hohes Alter mit seiner reichen Lebenserfahrung. Auf רֹב mit seinem plural. Gen. folgt (wie gewöhnlich auf כֹּל) das Präd. im Plur., es ist die schon bei מִסְפַּר 15,10. 21,21 besprochene Attraktion Ges. §. 148,1.

8 **Jedoch der Geist, der ists im Sterblichen,**
Und des Allmächtigen Einhauch macht sie verständig.
9 **Nicht Hochbejahrte sind weise**
Und Greise verstehen das Rechte.
10 **Darum sag' ich: o höre mir zu,**
Kund thun will mein Wissen auch ich.

Auch das urspr. affirmative und dann (wie אוּלָם) adversative אָכֵן kommt sonst im B. Iob nicht vor. Im Widerspruch mit biblischer Psychologie fassen Rosenm. u. A. v. 8 gegensätzlich: Allerdings ist Geist im Menschen, aber .. Die beiden Vershälften stehen vielmehr in synon. („der Geist, der im Sterblichen, näml. ists und thuts") oder in fortschreitendem Parall. (so nach den Acc.: „der Geist, ja der im Sterblichen und .."). Der Geist Gottes ist es, welchem der Mensch als lebendiges Wesen nach 33,4 sein Leben verdankt; der Geist des Menschen ist das in ihn vom Geiste Gottes schöpferisch hineingewirkte und zwar eingehauchte Lebensprincip, so dass es ebensowohl, in Ansehung des Urhebers, Gottes רוּחַ oder נְשָׁמָה 34,14., als in Ansehung des Inhabers: des Menschen רוח oder נשמה heissen kann; alles Leben des Menschen, das Denkleben wie das Leibesleben, ist durch dieses abgeleitete Lebensprincip, das er in sich trägt, vermittelt und aller wahre Verstand kommt, ohne an ein bestimmtes Altersmass gebunden zu sein, lediglich von diesem gottentstammten und gottlebendigen Geiste, sofern er sich seinem göttlichen Ursprunge und Lebensgrunde nach bethätigt. רַבִּים sind hier (als Gegens. von צעירים Gen. 25,23) *grandes* = *grandaevi* (LXX πολυχρόνιοι); לֹא beherrscht beide Versglieder wie 3,10. 28,17. 30,24f. Verstand oder Urtheilsfähigkeit ist nicht durch hohes Alter, sondern allein dadurch bedingt, dass man das πνεῦμα in seinem Zus. mit dem göttlichen in sich walten lässt. Dessen sich bewusst bittet Elihu um geneigtes Gehör. דֵּעַ und das gleichfalls zu seiner Lieblingswörtern gehörige hebräoaramäische חִוָּה kehren hier wieder.

11 **Sieh ich harrte auf eure Worte,**
Horchte auf eure Einsichten,
Darauf hin dass ihr ausspähtet Gegenreden.
12 **Und gespannt gab auf euch ich Acht,**
Doch siehe: keiner der Iob widerlegte,
Der seine Sätze beantwortete von euch.
13 **Dass ihr nur nicht saget: „Wir fanden Weisheit,**
Gott kann ihn schlagen, kein Mensch"!
14 **Da er doch nicht aufgestellt mir entgegen Reden,**
Und mit euren Sätzen werd' ich ihm nicht erwiedern.

---

den) bez. zu sollen, aber im Talmud. und Aram. hat זחל, von Thieren gesagt, die allgem. Bed. kriechen und, vom Wasser gesagt, die Bed. rinnen (herabrinnen). Der Grundbegriff gleiten (schlüpfen, kriechen, rinnen, *labi*) vereinigt sich sowohl in den Derivaten der Wurzel זח als in denen der Wurzel זל mit dem Begriffe einer hinweg- und zurückgehenden Bewegung. *Wetzst Fl.*

Er hat geharrt auf ihre Worte, dass sie näml. solche aussprechen möchten, welche Iob zu widerlegen und zu beruhigen geeignet wären. Stärker noch als לְ bez. im Folg. עַד dieses Ziel, auf welches hin Elihu mit Spannung aufmerkte: ich horchte auf eure Einsichten d. i. sachgemässen Aufschlüsse, dass oder ob solche zum Vorschein kämen, (horchte) darauf hin dass ihr Worte, näml. zutreffende, ausforschtet oder ausfindig machtet. Solchen verkürzten Schreibungen wie לְדִבְרֵכֶם ohne *Jod plur.* und verkürzten Formen wie אָזִין = אַאֲזִין (vgl. מֵזִין = מֵיזִין für מְאַזִין Spr. 17,4. Ges. §. 68 Anm. 1., wenn es nicht *nutriens* von זון bed.) werden wir in diesem Abschn. Elihu öfter begegnen. In v. 12 hat 12a offenbar das Verh. eines Vordersatzes zum Folg.: und auf euch (עָדֵיכֶם gegen die Analogie der verwandten Präp. statt עֲדֵיכֶם, übrigens für אֲלֵיכֶם mit dem Nebenbegriff: gespannt oder nach Aben-Duran: gründlich, ohne ein Wort mir entgehen zu lassen) gab ich Acht und siehe da, so angestrengt ich auch Acht gab: es zeigte sich für Iob kein Widerlegender, kein seine Aussagen Beantwortender (ihnen mit Erfolg Entgegnender) von oder unter euch. Jeder unbefangene Leser wird schon hier von der sonderbaren Ausdrucksweise und Wortfügung einen ähnlichen Eindruck bekommen, wie wenn man vom Königsbuch zu den der Chronik eigenth. Abschnitten übergeht. Die Drei — fährt Elihu fort — sollen ja nicht meinen, dass ihnen in Iob eine Weisheit entgegengetreten sei, eine falsche näml., welche nur Gott und kein Mensch aus dem Felde schlagen könne (נָדַף نذف *discutere, dispellere* wie der Wind Spreu oder dürres Laub verjagt), während er doch nicht (וְלֹא mit unmittelbar folg. *v. fin.* einen Untersatz bildend wie 42,3. Ps. 44,18 u. ö. Ew. §. 341a) gegen ihn (Elihu) aufgestellt hat (עָרַךְ in militärischem 33,5 oder forensischem 23,4 oder auch wie 37,19 dem allgem. Sinne *proponere*) Worte d. i. solche Aussagen, denen gegenüber er sich getroffen und überwunden bekennen müsste. Er wird ihm denn auch nicht mit solchen Aussprüchen, wie den von ihnen so oft wiederholten, antworten d. h. er wird einen ganz andern Weg zu seiner Widerlegung einschlagen als den ihrigen.

15 Erschreckt sind sie, erwiedern nicht mehr,
Entzogen haben sich ihnen Worte.
16 Und ich harrte, denn sie redeten nicht,
Denn sie stehen da, erwiedern nicht mehr.
17 So will denn auch ich Rede stehen meinestheils,
Will kundthun mein Wissen auch ich.

Um der Rede raschere Bewegung und affektuösen Schwung zu geben, ist v. 15 die Figur des Asyndeton angebracht, wie etwa Jer. 15,7. Ew. 349a. Die meisten Ausll. fassen הֶעְתִּיקוּ dem Sinne nach passivisch: man hat von ihnen fortgerückt d. i. es sind ihnen entrückt, aber warum soll העתיק nicht wie Gen. 12,8. 26,22 fortrücken, näml. das Zelt = fortwandern (Schlottm.) bed.? Das Bild: fortgezogen (gleichsam wie nach abgebrochenem Zelte) sind von ihnen Worte d. h. wie wir sagen: sie sind ihnen ausgegangen, ist ganz in der Art der Bilderrede dieses Abschnitts. Unnöthig ist es, 16a וְהוֹחַלְתִּי mit Ew. (§. 342c) und Hirz. als *perf. consec.* und fragend zu fassen: und sollt' ich warten, weil sie nicht mehr reden?

Allerdings verschwindet nach *Waw* der Folge zuweilen das Fragwort z. B. Ez. 18, 13. 24 (und wird er leben?), aber wodurch wäre hier והוחלתי als *perf. consec.* gekennzeichnet? Auch Hahns Erkl.: abgewartet habe ich, dass sie nicht reden, denn sie stehn .. empfiehlt sich nicht; dies würde der Dichter durch עד לא ידברו ausgedrückt haben, während die beiden כי, zumal bei der Vorliebe des Dichters für Wiederholungen, als coordinirt erscheinen. Elihu will sagen, dass er eine Zeit lang gewartet hat, stutzig gemacht dadurch dass die Drei nicht weiter redeten und stumm dastehn, ohne wieder das Wort zu ergreifen. So achtet er denn den Zeitpunkt für gekommen, auch seinestheils Iob Bescheid zu thun. אַעֲנֶה kann nicht *fut. Kal* sein, da die Sprache da, wo die *1 fut. Kal* und *Hi.* sich nicht durch den Inlaut unterscheiden (wie in den Vv. ע״י und ע״ע), ersterem unveräusserliches *Segol* gibt; es ist also *1 fut. Hi.*, aber nicht wie Koh. 5, 19 in der Bed. beschäftigen (LXX περισπᾶν), sondern in verstärkter Kalbed. (wie הִזְעִיק für זָעַק 35, 9., vgl. zu 31, 18): Bescheid geben, Rede stehen. Ewalds angeblich sprüchwörtliches: Furche auch ich meinen Acker! (§. 192[c] Anm. 2) thut dem Sprachgebrauche, der dieses הֶעֱנָה furchen nicht kennt, unnöthige Gewalt. Es ist der Diction Elihu's ganz angemessen, dass חֶלְקִי als Permutativ neben אֲנִי „ich, mein Theil" bed., obwohl es auch Acc. der nähern Bestimmung (wie *pro parte mea*, meinestheils) oder auch, was aber minder wahrsch., Acc. des Obj. (meinen Theil) sein könnte. Elihu spricht mehr als die Drei in schulmässigem Controverston.

18 **Denn voll ich bin von Worten,**
Es beklemmt mich der Geist meines Innern.
19 **Sieh mein Innres ist wie Wein, der nicht geöffnet,**
Gleich neuen Schläuchen möcht' es bersten.
20 **Reden will ich, dass Luft mir werde,**
Will aufthun meine Lippen und entgegnen.
21 **Nein, keines Mannes Ansehn will ich achten**
Und keinem Menschen werd' ich schmeicheln.
22 **Denn auf Schmeicheln versteh' ich mich nicht,**
Leicht würde mich hinraffen mein Erschaffer.

Der junge Redner setzt seine vielverheissende Ankündigung noch weiter fort. Er hat einen reichen Fond von מִלִּים Worten, näml. der Entgegnung; מָלֵתִי defektiv für מָלֵאתִי wie יָצָתִי für יָצָאתִי 1, 21., wogegen מָלוּ Ez. 28, 16 nicht blos defektiv geschrieben, sondern nach Art eines ל״ה flektirt ist Ges. §. 23, 3. 74. Anm. 4. 76, 21[c]. Der Geist seines Innern beengt oder beklemmt ihn, indem er von wegen seiner Intensität und Fülle dieses Innere wie einen ihm zu engen Raum zu durchbrechen drängt; בֶּטֶן wie 15, 2. 35 nicht von der gewölbten Aeusserlichkeit des Bauches, sondern von dem Leibesinnern mit seinen der Geistseele wie Saiten einer Cither dienenden Organen, vgl. arab. *batn* die Mitte oder das Innere, *bâṭin* innerlich (Gegens. von *ẓâhir* äusserlich). Sein Inneres ist wie Wein לֹא יִפָּתֵחַ welcher oder (als adverb. Untersatz) wenn er nicht geöffnet d. i. verschlossen gehalten wird, so dass die sich ansammelnde Gährungsluft keinen Ausweg hat, LXX δεδεμένος (zugebunden), Hier. *absque spiraculo;* es wird (will) bersten gleich neuen Schläuchen. יִבָּקֵעַ ist nicht distributiv auf jeden einzelnen dieser Schläuche bezogener Relativsatz (Hirz. u. A.)

und nicht adverb. Untersatz (Hahn: wenn's platzen will), sondern Präd. zu בִּטְנִי: sein Inneres ist nahe dem Platzen gleich neuen Schläuchen (אֹבוֹת *masc.* wie נֹאדוֹת Jos. 9, 13) d. i. nicht solchen welche selbst neu sind (*ἀσκοὶ καινοί* Mt. 9, 17., denn gerade solche platzen so leicht nicht), sondern gleich Schläuchen neuen Weines, welcher die Arbeit der Gährung noch zu bestehen hat, LXX *ὥσπερ φυσητὴρ* (א' *φυσητής*) *χαλκέως* d. i. חרשים (woraus ersichtlich dass man wie den Schlauch so auch den Blasebalg אוב nannte). Indem er nun seinem unwiderstehlichen Geistesdrange nachgeben will, damit er sich Luft oder freien Raum d. i. Entbürdung und Erleichterung verschaffe (וְיִרְוַח לִי), nimmt er sich vor, keines Mannes Angesicht anzunehmen d. i. auf Keines Person parteiische Rücksicht zu nehmen (s. zu 13, 8), und keinem Menschen wird er schmeicheln; כִּנָּה bed. in allen drei Dialekten ehrend benennen, zubenamen, hier mit אֶל jemandem schöne Worte sagen, ihm schmeicheln. Das will und wird Elihu nicht thun, denn לֹא יָדַעְתִּי אֲכַנֶּה ich weiss nicht zu schmeicheln (franz. *je ne sais point flatter*) für כַּנּוֹת oder לְכַנּוֹת, vgl. die ähnlichen Constructionen 23, 3 (wie Est. 8, 6) 10, 16. 1 S. 2, 3. Jes. 42, 21. 52, 1. Ges. §. 142, 3c; auch im Arab. werden ähnliche Vv. wie „vermögen" und „sich anschicken" so mit dem Fut. ohne Partikel dazwischen verbunden (z. B. *anšaa jef'alu* er hob an zu thun). Ohne Ansehn der Person will er reden, Schmeicheln ist nicht seine Sache. Wenn er schmeichelnd die Wahrheit verläugnete, so würde leicht ihn sein Erschaffer dahinraffen; כִּמְעַט mit folg. subjunct. Fut.: um weniges (mit trennendem Acc., weil s. v. a. *haud multum abest quin*) d. i. gar bald oder leicht würde oder möchte . ., יִשָּׂאֵנִי (wie 27, 21) scheint absichtlich mit עֹשֵׂנִי zusammenzuklingen.

33, 1 Jedoch aber o höre Iob meine Reden,
Und alle meine Worte nimm zu Ohren.
2 Siehe doch, ich habe aufgethan meinen Mund,
Es spricht meine Zunge in meinem Gaumen.
3 Aufrichtig wie mein Herz sind meine Aussprüche
Und Wissen, lauteres, sagen meine Lippen aus.

Der Erfolg der unparteiischen Erörterung, die Elihu zu geben gedenkt, ist dadurch bedingt, dass Iob sie anhört und nicht blos dies oder jenes, sondern ihren ganzen zusammenhängenden Inhalt beachtet; in diesem Sinne steht an der Spitze dieser neuen Wendung das nicht anders als 1, 11. 11, 5. 12, 7. 13, 4. 14, 18. 17, 10 in der Bed. *verumtamen* gebrauchte וְאוּלָם. Elihu redet Iob, was keiner der bisherigen Redner gethan, bei seinem Namen an. Mit הִנֵּה־נָא (wie 13, 18) lenkt er Iobs Aufmerksamkeit auf das was er zu sagen im Begriff ist: schon hat er seinen Mund geöffnet, schon seine Zunge in Bewegung gesetzt — umständliche Aussagen, welche was folgt im Bewusstsein seiner Gewichtigkeit feierlich ankündigen. An den Drei hat Iob אִמְרֵי־יֹשֶׁר 6, 25 vermisst; Elihu aber kann in voraus versichern, dass seine Aussprüche „seines Herzens Aufrichtigkeit" sind d. i. ganz und gar herzliches Wohlmeinen, und — so wäre nun nach den Acc. zu übers. — meiner Lippen Wissen sagen sie (meine Lippen) rein heraus. Aber „der Lippen Wissen" ist bei dieser Uebers. ein befremdender Begriff und בָּרוּר ist schwerlich so adverbiell gemeint. Man fasse

entw. gegen die Acc. דַּעַת als Objektsacc. und בָּרוּר als Prädicatsacc. (*masc.* wie Spr. 2, 10. 14, 6): Wissen sagen meine Lippen reines aus, oder erkl., wenn man von den Acc. nicht abweichen will, mit Seb. Schmid: *scientiam labiorum meorum quod attinet* (das von meinen Lippen ausgehende Wissen), *puram loquentur sc. labia mea.* In ברור treffen die Begriffe der Reinheit und Auserlesenheit zus. (vgl. arab. *ibtarra* sich absondern, *asfa* sich lauter beweisen und auserwählen). Die Perf. v. 2. 3 bez. das Angehobene und so als relativ Vergangenes in die Gegenwart Hereinreichende.

4 Gottes Geist hat mich gemacht
Und des Allmächtigen Hauch belebt mich.
5 Wenn du kannst, widerlege mich,
Rüste angesichts meiner, pflanze dich auf!
6 Sieh ich bin gleichwie du selber Gottes,
Von Thone abgekniffen bin auch ich.
7 Siehe mein Schrecken wird dich nicht betäuben
Und mein Druck nicht auf dir lasten.

Er hat beides mit Iob gemein: sowohl die Geistigkeit als die Irdigkeit der Menschennatur, aber vermöge jener fühlt er sich nicht zwar über Iobs Person, wohl aber über den dermalen von Iob eingenommenen Standpunkt erhaben, und in Ansehung dieser braucht Iob keinen ungleichen Kampf zu fürchten und nicht wie Gotte gegenüber 9, 34. 13, 21., damit er sich gegen ihn vertheidigen könne, dies zur Vorbedingung zu machen, dass seine Majestät ihn nicht betäube. Es ist der doppelseitige Ursprung des Menschen, den Elihu v. 4. 6 in Einklang mit Gen. 2, 7 ausspricht: die über die Entstehung der übrigen irdischen Lebewesen erhabene Entstehungsweise des Menschen, denn die Thierseele ist nur die Besonderung des im Weltstoffe bereits vorhandenen Aushauchs des göttlichen Geistes, der Menschengeist dagegen (für den die Sprache den Namen נְשָׁמָה vorbehalten hat) ist unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und darum personbildender Einhauch.[1] In dem erhabenen Bewusstsein, durch Gottes Geist entstanden und von des Allmächtigen Einhauch belebt zu sein, steht Elihu Iob unüberwindlich gegenüber: wenn du kannst, widerlege mich (הֲשִׁיב mit persönl. Acc. wie 33, 32); rüste (עֶרְכָה für עִרְכָה nach Ges. §. 63. Anm. 1) angesichts meiner (hier mit hinzuzudenkendem מִלְחָמָה wie 23, 4 in forensischem Sinne mit מִשְׁפָּט), stelle dich auf oder fasse Posto (*imper. Hithpa.* mit dem bei längeren Formen seltneren *ah* Ew. §. 228[a]). Anderseits ist auch er gleich Iob Gott gehörig d. i. abhängig und bedingt; הֶן־אֲנִי ist mit *Segol* zu schreiben (nicht *Ssere*), לָאֵל ist wie לוֹ 12, 16 gemeint und כְּפִיךָ bed. eig. nach Aussage d. i. Massgabe deiner, dir gemäss d. i. gleich, und wird in diesem Sinne *pro ratione* schon im Pentat. (z. B. Ex. 16, 21) gebraucht, כפי 30, 18 fassten wie anders. Auch er, Elihu, ist vom Thone abgeknippen d. i. von der Erde genommen, wie wenn der Töpfer ein Stück von seinem Thone abkneipt (vgl. aram. קְרַץ Stück, arab. *kurṣ* Brot- oder Düngerkuchen, s. oben S. 230,

1) Gott nahm ein kleines Stück seines Lebens — erzählt die Ueberlieferung in dem hinterindischen Karenenvolke — blies in die Nase seines Sohnes und seiner Tochter, und sie wurden lebendig und waren wirkliche menschliche Wesen.

von *ḳaraṣa* abzwicken, abheben, verw. *ḳaraḍa* abnagen, absäbeln S. 298). So wird also keine Schrecklichkeit seines Auftretens Iob ausser Fassung bringen und sein Druck wird nicht auf ihm lasten. In Beihalt von 13,21a könnte es scheinen, dass אַכְפִּי s. v. a. כַּפִּי (LXX ἡ χείρ μου) sei, aber כָּבֵד wird überall nur mit יָד, nie mit כַּף verbunden, und das ἁπ. γεγρ. erklärt sich nach Spr. 16, 26., wo אָכַף drängen, treiben (Hier. *compulit*) bed., und aus den Dialekten anders, denn im Syr. bed. *ecaf* sich etwas angelegen sein lassen (*ecaf li* es liegt mir etwas an *curae mihi est*) und im Arab. *accafa* satteln, *ucâf*, talm. אוּכָּף der Sattel, so dass also die targ. Uebers. des אַכְפִּי durch טוֹנִי meine Last und die syr. durch אוכפני mein Andrang (Arabs *iḳbâli* mein Angriff) sich bewährt, indem אֶכֶף Drang, Wucht, Druck und Last bed., wonach auch von Saad. (mein Zwang) und Gecat. (meine Gewalt) übers. wird. Es ist also kein unebenbürtiger Gegner, mit dem Iob zu thun hat. Wenn er ihm nicht zu antworten vermag, so wird er als geschlagen anzusehen sein.

8 **Traun gesagt hast du vor meinen Ohren**
Und den Laut der Worte vernahm ich:
9 **„Rein bin ich, ohne Frevel,**
„Makellos bin ich und habe keine Schuld.
10 **„Sieh Gehässigkeiten erfindet er wider mich,**
„Achtet mich für seinen Feind.
11 **„Legt in den Block meine Füsse**
„Beobachtet all meine Pfade.“
12 **Sieh darin hast du nicht Recht, ich werde dir entgegnen,**
Denn zu erhaben ist Eloah dem Sterblichen.

Mit אַךְ אָמַרְתָּ constatirt Elihu die unläugbare Thatsache, sei es dass אַךְ restrictiv (nur gesagt hast du, es verhält sich nicht anders als dass du..) oder, wie wir übers. haben, seiner Grundbed. nach affirmativ (fürwahr, unläugbar) gemeint ist. Etwas sagen בְּאָזְנֵי des Andern ist im Hebr. s. v. a. es nicht heimlich und missverständlich, sondern laut und deutlich sagen. In v. 9 bezieht sich Elihu auf Aeusserungen Iobs zurück, wie 9, 21 תם אני; 16, 17 תפלתי זכה; 12, 4 wo er sich צדיק תמים nennt, vgl. 10, 7. 13, 18. 23. 23, 10 ff. 27, 5 f. c. 29, 31. Der Ausdruck חַף *tersus* kam in Iobs Munde nicht vor; Geiger combinirt חף mit arab. *ḥanîf* (s. zu 13, 16), es ist aber das Adj. des sem. V. חפף حفّ abreiben, abkratzen, arab. glatt machen durch Enthaarung, targ. talm. syr. durch Waschen und Reiben (wonach Trg. שְׁוִיר *lotus*).[1] אָנֹכִי hat hier ausnahmsweise in Pausa seine Betonung der Endsylbe beibehalten. Auch in v. 10 bedient sich Elihu eines in Iobs Munde nicht vorgekommenen Wortes, näml. תְּנוּאוֹת, welches nach Num. 14, 34 „Entfremdungen“ von נוא (הֵנִיא) hindern, hemmen, abwendig machen *abalienare* Num. 32, 7 bed. und nach dem arab. ناء (schwerfällig sich erheben)[2]

1) s. Nöldecke in Benfey's Zeitschr. 1863 S. 383.

2) Jedoch leitet Zamachschari ناوى anfeinden nicht von نوء, sondern von نوى ab, so dass *nâwa fulânan* „böse Absichten auf jem. haben, ihm Böses sinnen“ bed. Die RA *iluh ʿalêji nîjât* er hat böse Absichten (schlimme Anschläge) gegen mich, *nîjetuh zertje aleik* er hat böse Absichten wider dich und ähnliche sind allgewöhnlich. *Wetzst.*

III sich auflehnen, jemandem opponiren auch geradezu „feindselige Erhebungen“ bed. könnte; nach dem Hebr. aber bed. es Gründe und Anlässe zu feindseliger Abkehr. Uebrigens recapitulirt hier Elihu was Iob wirklich dem Sinne nach oft wiederholt hat z. B. 10, 13—17, und 10ᵇ sind seine eignen Worte 13, 24 ותחשבני לאויב לך; 19, 11 ויחשבני לו כצריו; 30, 21 תהפך לאכזר לי. Desgleichen ist v. 11 wörtliches Citat aus 13, 27; יָשֵׂם ist dichterisch verkürztes Fut. für יָשִׂים. Es ist ein Grundzug der Reden Iobs, welchen Elihu hier heraushebt: seine Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen. In v. 12 weist er dieses צָדַק נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים vorerst im Allgem. ab. Das V. צָדַק bed. hier nicht gerecht s., sondern Recht haben (wie 11, 2. 13, 18) — die im Arab. (*sadaka* die Wahrheit sagen, wahrhaft s.) herrschende Bed. זאת (mit *Munach*, nicht *Dechi*) ist *acc. adv.*: hierin, diesfalls, vgl. zu 19, 26. רָבָה מִן ist wie Dt. 14, 24 (von der jemandes Kräfte übersteigenden Wegeslänge), aber wie sonst nirgends von Gottes übermenschlicher Grösse gebraucht; das Arab. hat für מִן in diesem Falle die Präp. عَنْ. Gott ist zu erhaben um sich auf Selbstvertheidigung gegen solchen mit Anklagen verflochtenen Selbstruhm einzulassen. Ebendeshalb will Elihu für Gott eintreten.

13 **Warum hast du wider ihn gehadert,**
Dass er über all sein Thun nicht Rede steht?
14 **Doch nein — in Einer Weise redet Gott**
Und in zweien, nur beachtet mans nicht.
15 **Im Traume, nächtlichem Gesichte,**
Wenn sich lagert Tiefschlaf auf den Leuten,
In Schlummerzustand auf dem Lager:
16 **Da erschliesst er das Ohr der Leute**
Und auf Warnung an sie drückt er das Siegel,
17 **Um abzubringen den Menschen von Unthat**
Und Ueberhebung vor dem Mann zu bergen;
18 **Zurückzuhalten seine Seele von der Grube**
Und sein Leben von dem Sturz ins Schwert.

Sich gerecht wissend und doch für befeindet von Gott haltend, hat Iob Gott öfter gefragt, warum er ihn denn so befeinde 7, 20 und um das Ziel seiner Angriffe zu sein ins Dasein gesetzt habe 10, 18; er hat nach Gottes Antwort auf diese Fragen verlangt und ist weil Gott sich in Schweigen gehüllt in Murren wider ihn als einen Herrscher nach souveräner Willkür verfallen. Das ists was Elihu v. 13 im Auge hat; רִיב (sonst im B. Iob mit עִם oder dem Acc. dessen mit dem man streitet) ist hier wie Jer. 12, 1 u. ö. mit אֶל verbunden und wie ein verkürztes *Hi.* (רִיבוֹתָ statt רַבֹּתָ Ges. §. 73, 1) flektirt, und עָנָה mit folg. Acc. bed. hier: etwas beantworten (vgl. 32, 12. 40, 2 und bes. 9, 3), das Suff. geht nicht auf אֱנוֹשׁ der vorigen Str. zurück (Hirz. Hahn), sondern auf Gott, דְּבָרָיו sind die Sachen d. i. Thatsachen und Umstände seines Waltens, alle diese Dinge, die an ihm räthselhaft sind, beantwortet er nicht d. h. er steht über nichts in diesem Betreff Rede (vgl. כל לא 34, 27), er gibt darüber keinerlei Rechenschaft (Schnurr. Ges. u. A.). An diesen negativen Ged., der für Iob Grund des Haderns geworden, schliesst sich כִּי 14ᵃ im Sinne von *imo* an: doch nein, Gott redet wirklich mit dem Menschen, obwohl nicht, wie Iob verlangt,

herausgefordert und zu seiner selbst Vertheidigung. Viele Ausll. fassen בְּאַחַת und בִשְׁתַּיִם nach LXX Syr. Hier. in der Bed. *semel, secundo* (so auch Hahn Schlottm.), aber *semel* heisst אַחַת, wogegen באחת nirgends s. v. a. בפעם אחת ist, denn Num. 10, 4 bed. es auf Einer, näml. Trompete; Spr. 28, 18 auf Einem, näml. der vielen Wege; Jer. 10, 8 in Einem d. i. in gleichem Wahne (nicht: zusammen, zumal, was כְּאֶחָד syr. *bachdo* bed.); sodann ist weiterhin nicht von zwei Malen, sondern von zwei verschiedenen Weisen oder Mitteln göttlicher Bezeugung, näml. Träumen und Krankheiten, die Rede, weshalb richtig von Trg. *una loquela*, von Pagn. *uno modo*, von Vatabl. Merc. *una via* übers. wird. Die Form der Aussage: durch Eines — durch Zweies ist die des Zahlenspruchs wie 5, 19. In mancherlei Weise oder durch mancherlei Mittel redet Gott zum Sterblichen — er nimmts nicht wahr, es liegt an ihm wenn er es nicht erkennt. Das richtig durch *Rebia mugrasch* als bes. Satz bezeichnete לֹא יְשׁוּרֶנָּה ist weder mit Schlottm. als Umstands- (ohne dass man . .) noch mit Vatablus und Hahn als Bedingungssatz (wenn man nicht drauf merkt) noch mit Montanus und Piscator als Beziehungssatz (zu dem der es nicht beachtet), sondern mit Tremellius als ein ohne Partikel (man erwartete אֵין) beigeordneter zweiter Aussagesatz anzusehen: er (der Sterbliche) oder man beachtet es nicht (שׁוּר mit neutr. Suff. ganz so wie 35, 13). Elihu beschreibt nun v. 15 ff. die erste Weise, in welcher Gott zum Menschen redet: er tritt sich selbst bezeugend in das Schlafleben desselben ein, er bedient sich der Träume oder auch innerhalb nächtlichen Sinnens überraschender traumartiger Gesichte (s. Psychol. S. 282 f.) als Offenbarungsmittel — eine bes. in der Heidenwelt, welcher die positive Offenbarung abgeht, übliche Offenbarungsweise Gottes. Die LA בְּחֶזְיוֹן (Codd. LXX Syr. Symm. Hier.) geht wie auch die Accentuation des בחלום mit *Mehupach Legarme* von der richtigen Voraussetzung aus, dass Nachtgesicht und Traum nicht sich deckende Begriffe sind; der verumständende v. 15 ist übrigens nach 4, 13 gestaltet. In diesem Zustande des Tiefschlafs oder Halbschlafes *revelat aurem hominum*, eine übliche RA von Zurechtmachung des Ohrs für den Zweck des Vernehmens mittelst Entfernung der Hindernisse und überh. von vertraulicher Mittheilung, also: er erschliesst da der Menschen Ohr und besiegelt ihre Mahnung d. i. die ihnen nöthige heilsame Mahnung. Elihu gebraucht חָתַם בְּ hier und 37, 7 wie 9, 7 חָתַם בְּעַד gebraucht wird: etwas besiegeln (zusiegeln), vgl. ختم σφραγίζειν im Sinne unfehlbarer Bezeugung und Bekräftigung (Joh. 6, 27), insbes. (mit ب) göttlicher Offenbarung oder Eingebung, bedeutungsversch. von ختم σφραγίζειν im eig. Sinne. Elihu meint, dass Gott eben durch solche Träume und Nachtgesichte als seltsame überwältigende unvergessliche Thatsachen auf die an sie zu richtende Mahnung, welche anderswie ertheilt, keinen solchen Eindruck machen würde, das Siegel drückt. Die meisten alten Uebers. (auch Lth.) übers. als ob es יְחִתֵּם (LXX ἐξεφόβησεν αὐτούς) hiesse. מֹסָר ist nur hier vorkommende Nebenform zu מוּסָר 36, 10. Es folgt nun die nähere Angabe des Zweckes, den die in so eindrücklicher Weise ertheilte Mahnung oder Warnung hat. Nach dem vorliegenden Texte ist zu erkl.: damit entferne (von sich thue) der Mensch Unthat (Ges. §. 133, 3), aber diesem

unbequemen Wechsel des Subj. entgeht man, wenn man ein מ zu den zweien ergänzt und אדם ממעשׂה liest, wie LXX ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἀπὸ ἀδικίας αὐτοῦ (was nicht nothwendig die LA ממעשׂהו voraussetzt), Trg. *ab opere malo,* Hier. minder gut *ab his quae fecit*; מַעֲשֶׂה bed. hier *facinus* Uebelthat wie 1 S. 20, 19 und פֹּעַל 36, 9 Uebelthun. Die Infinitivconstr. geht nun, was bei verschiedenen Subj. misslich wäre, in das *v. fin.* über: und damit er (Gott) Uebermuth vor dem Manne verberge d. i. die Sünde des Stolzes (גֵּוָה von גֵּוָה = גַּאֲוָה wie 22, 29., nach Ges. Ew. Olsh. für גֵּאָוָה = גַּאֲוָה) ihm gründlich entziehe, abgewöhne, verleide. Alles ist hier in Ged. und Ausdruck eigenthümlich. Auch חַיָּה 18ᵇ (wie v. 22. 28) für חַיִּים (v. 30) kommt sonst nirgends im B. Iob vor und die RA עָבַר בַּשֶּׁלַח hier und 36, 12 (vgl. עָבַר בַּשַּׁחַת v. 28) sonst nirgends im A. T. שֶׁלַח (arab. *silâh* Trutzwaffe *opp. metâ'* Schutzwaffe) ist das Geschoss, von שָׁלַח *emittere,* schiessen, und עבר בשׁלח s. v. a. נפל בעד השׁלח Jo. 2, 8 dahinfahren (hineinstürzen) ins Geschoss. Den Menschen von der Sünde, nam. von Sünden fleischlicher Sicherheit und dünkelhafter Selbstüberschätzung, und ebendamit von frühem, sei es natürlichem oder gewaltsamem, Tode loszubringen, das ist der erzieherische Zweck, den Gott bei dieser ersten Art und Weise, zu ihm zu reden, im Auge hat; es gibt aber auch noch eine zweite.

19 **Auch wird er gezüchtigt mit Schmerzen auf seinem Lager**
Und mit anhaltendem Kampf seiner Glieder.
20 **Und zum Ekel macht ihm sein Leben das Brot**
Und seine Seele die Lieblingsspeise.
21 **Es schwindet sein Fleisch bis zur Unansehnlichkeit,**
Und seine verstörten Glieder sind kaum zu sehen.
22 **Da nahet denn der Grube seine Seele**
Und sein Leben den Würgenden.

Eine andere schärfere Lection, die Gott dem Menschen liest, besteht in schmerzhafter Krankheit: er wird gezüchtigt mit Schmerz (בְּ des Mittels) auf seinem Lager, er und die kraftvolle Menge seiner Glieder d. i. er mit dieser bis dahin kraftvollen (Raschi) oder: während die Menge seiner Glieder noch kraftvoll ist (Ew.). So ist das *Keri* וְרֹב zu verstehen, denn die Erkl.: und die Menge seiner Glieder mit anhaltendem Schmerze (Arnh. nach AE) ist unnatürlich. Aber das *Chethib* ist weit ansprechender: und mit beständigem Toben seiner Glieder (Hirz. u. A.); man könnte 19ᵇ auch als Nominalsatz fassen: und das Toben seiner Glieder wird andauernd (Umbr. Welte), aber jene Herübernahme des בְּ von במכאוב ist schlichter und gefälliger. רִיב (Gegens. von שָׁלוֹם z. B. Ps. 38, 4) ist eine treffende Bez. der in Störung des Gleichgewichts der Kräfte, in Auflösung ihrer Harmonie, in Erregung derselben wider einander bestehenden Krankheit (Psychol. S. 287). אֵתָן für אֵיתָן gehört zu den vielen defektiven Schreibungen dieses Abschnitts. In v. 20 treffen wir wieder auf ein hebräoarabisches Hapaxlegomenon זִהֲמַתּוּ von זָהַם. Im Arab. bed. *zahuma* stinken, wie aram. זְהַם (wov. זוהמא Schmuz und Stank), *zahama* zurückstossen, abhalten, wonach Abu Suleiman Daûd Alfâsi in seinem arab. Wörterbuch des Hebr. erkl.: „es stösst zurück seine Seele (תוחם נפסה)

die Speisen und alle Lebensmittel"[1], wobei das Suff. von וְזִהֲמַתּוּ als Anticipation des folg. Objekts (s. zu 29, 3) gefasst ist: Ekel daran hat sein Leben, am Brote und seine Seele an Lieblingsspeisen. Das *Pi.* hat dann nur die gesteigerte Bed. des *Kal* (synon. תְּתַעֵב Ps. 107, 18), wonach von Hahn mit vielen Vorgängern übers. wird. Aber wenn der Dichter so verstanden sein wollte, so würde er in unzweideutigerer Wortstellung וזהמתו לחם חיתו geschrieben haben. Wir fassen זִהֵם mit Ew. §. 122b als Causativum des *Kal*, in welcher Bed. das *Pi.* zwar selten, jedoch zuweilen statt des *Hi.* vorkommt, ohne aber mit Hirz. חיה mit Hunger und נפש mit Esslust zu übers., was einen verschrobenen Ged. gibt. „Es ist sehr anschaulich ausgedrückt — bem. Schlottm. treffend — wie die eigne Lebenskraft, die eigne ψυχή, wenn sie durch die Krankheit innerlich verzehrt ist, dem Menschen einen Ekel vor dem einflösst, was sie demselben sonst als nothwendige Bedingung ihrer eignen Existenz lieb macht." So ist es: das gesunde Leben macht Appetit, das kranke verursacht Ekel; die in ungestörtem naturgemässen Zustande befindliche (sinnliche) Seele begehrt nach Nahrung, die durch Krankheit hart mitgenommene verkehrt die Lust am Schmackhaften in Abscheu und Widerwillen. Die verkürzte Futurform יִכֶל 21a steht wieder dichterisch wie יָשֵׂם 11a statt der vollen: es schwindet hin sein Fleisch מֵרֹאִי vom Ansehn weg d. i. so dass es nicht mehr gesehn wird, oder von Ansehnlichkeit weg d. i. so dass es unansehnlich wird; das Letztere (vgl. 1 S. 16, 12 mit Jes. 53, 2 ולא־מראה) möchte vorzuziehen sein. In 21b corrigirt das *Keri* וְשֻׁפּוּ *et contrita sunt*, wogegen das *Chethib* וְשֻׁפִי *et contritio* zu lesen ist; das V. שָׁפָה, schon von Saadia aus dem Talmudischen[2] erklärt, bed. nämlich *conterere, comminuere*; Abulwalîd (in Ges. *thes.*) erklärt es hier durch *suhifet wa-baradet* sie sind abgezehrt und vermagert und glossirt es durch נִפְתְּחוּ, der Wurzelbegriff ist der des Abschabens, Abkratzens, Ab- und Zerreibens (nicht zu verwechseln mit سفا סחה, welches von dem Wurzelbegriffe des Fortraffens, Hinschwindens aus zu dem des Abmagerns gelangt, verw. aber mit obigem سحف wov. *suhâf* Schwindsucht, eig. Rasur der Körperfülle). Nach dem *Keri* lautet 21b: und zerrüttet (verfallen) sind seine Gebeine (Glieder), sie werden nicht gesehen d. i. sie haben in ihrer Vermagerung und Verschrumpfung ihre früher augenfällige Gestalt verloren. Andere, die Gebeine im eig. Sinne und שפה in der Bed. abschaben = bloss legen fassend, nehmen לא ראו als Relativsatz wie schon Hier.: *ossa quae tecta fuerant nudabuntur* (vielmehr *nudata sunt*), aber das müsste mit Modus-Wechsel וַיִּשְׁפּוּ · · לא ראו heissen. Der ersteren Erkl. entspricht auch das unverwerfliche *Chethib*: und die Verfallenheit seiner Glieder werden nicht gesehen d. i. (*per attractionem*) seine verfallenen Glieder sind bis zur Unsichtbarkeit zusammengeschwunden. רֻאּוּ ist eines der vier alttest. Wörter (Gen. 43, 26. Esr. 8, 18. Lev. 23, 17), welche *Dagesch* im א haben; in allen vieren steht das א zwischen

1) s. Pinskers *Likkute Kadmoniot* p. קמג.

2) Er verweist auf *b. Aboda zara* 42a: Hat ein Heide ein Götzenbild zerbrochen (שִׁפָּה), um von den Bruchstücken Nutzen zu ziehen, so sind sowohl das (verstümmelte) Götzenbild als die Bruchstücke (שפויין) erlaubt (indem beide ihrem heidnischen Cultuszwecke entnommen sind).

zwei Vocalen, und die Dagessirung (wahrsch. der Rest einer im herrschend gewordenen Punktationssystem bis auf diese wenigen Ausnahmen fallen gelassenen Sitte) will sagen, dass das א gerade hier sorglich als Hauchbuchstabe (nach arab. Ausdruck als *Hamza*) zu sprechen ist, also a. u. St. *ru-'ū*.[1] So nahet denn die Seele (die Trägerin des Leibeslebens) des Kranken, diesem Zerstörungsprocess endlich erliegend, der Grube und sein Leben den מְמִתִים Würgeengeln (vgl. Ps. 78, 49. 2 S. 24, 16) d. i. den Engeln, welche von Gott den Auftrag haben, den Menschen zu tödten, wenn er dem Todesverhängniss nicht durch Busse zuvorkommt. Mit Rosenm. die Todesmächte im Allgem. oder mit Schlottm. u. A. die Todesschmerzen zu verstehen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil der Abschnitt Elihu mit dem B. Iob die stark angelologische Färbung gemein hat. Auch redet ja die folg. Strophe im Gegens. zu den ממיתים von einem die Erlösung vom Tode vermittelnden Engel.

23 **Wenn da für ihn ist ein Engel als Mittler,**
Einer der aus Tausenden hervorragt,
Zu verkünden dem Menschen was ihm frommet:
24 **So erbarmt Er sich seiner und spricht:**
Erlöse ihn dass er nicht hinabfahre zur Grube —
Ich hab' erlangt ein Lösegeld.

Der erstere Fall v. 15—18 war der leichtere: es genügt dort eine Verstärkung des Gewissenszeugnisses des Menschen durch göttliche, unter bedeutsamen Umständen ertheilte Warnung. Dieser zweite Fall, den auch LXX richtig von ersterem unterscheidet (sie übers. v. 19 *πάλιν δὲ ἤλεγξεν αὐτὸν ἐν μαλακίᾳ ἐπὶ κοίτης*), ist der schwerere: es handelt sich nicht blos um Warnung vor der Sünde und ihrem Todessolde, sondern um Erlösung vom Tode selber, welchem der Mensch infolge seiner Sünden anheim zu fallen nahe daran ist. Diese Erlösung fordert, wie Elihu sagt, einen Mittler. Schon dieser Gedankengang gestattet es nicht, unter dem מַלְאָךְ einen menschlichen Gottesboten zu verstehen, wie Iob einen solchen in Elihu vor sich hat (Schult. Schnurr. Boullier Eichh. Rosenm. Welte), einen „Dolmetscher göttlichen Willens, wie man unter tausend Menschen einen findet, einen gottbestellten Sprecher, mit Einem Worte: einen Propheten" (Hofmann im Schriftbew. 1, 336 f.). Der מלאך erscheint ja nicht blos als Verkündiger der Bedingungen der Erlösung, sondern als Mittler dieser selber. Und sind die מְמִתִים 22ᵇ Engel, von deren Seite der Mensch mit Vollstreckung des Todes bedroht ist, so wird der hier für den am Rande des Abgrunds Befindlichen eintretende מלאך kein Mensch sein können. Wir werden also מלאך nicht nach 1, 14., sondern nach 4, 18 zu verstehen haben, um so gewisser als wir uns innerhalb des ausserisraelitischen Kreises einer patriarchalischen Geschichte befinden. Innerhalb der ausserisrael. Völkerwelt findet sich überall eine weit ausgebildetere Engel- und Dämonenlehre, als innerhalb Israels, was nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv begriffen sein will, und innerhalb der patri-

1) s. Luzzatto's *Grammatica della Lingua Ebraica* (1853) §. 54. Ewald's (§. 21) Ansicht, dass in diesen Fällen das punktirte א wie *j* (also *ruju*) zu lesen sei, ist unbegründet; übrigens heisst jener Punkt über dem א allerdings nur uneigentlich *Dagesch*, er könnte wenigstens ebenso passend *Mappik* heissen.

archaischen Geschichte tritt seit Gen. c. 16 jener (אלהים) מלאך יהוה auf, welcher den heilsgeschichtlichen Fortgang vermittelt und so sehr die Erscheinung des Gottes der Offenbarung ist, dass er sich selbst Gott nennt und Gott genannt wird. Ihn meint Jakob wenn er Gen. 48, 15 f., Joseph segnend, Gott den Unsichtbaren, Gott den Hirten d. i. Führer und Regierer, und „den Engel der mich erlöste (הַגֹּאֵל) von allem Uebel" unterscheidet; es ist der Engel, der nach Ps. 34, 8 sich um die Gottesfürchtigen lagert und sie herausreisst, der Engel des Angesichts, den Jesaia in der Thefilla 63, 7 ff. wie eine dritte Hypostase neben Jehova und seinen heiligen Geist stellt. An diese Anschauung anknüpfend postulirt Elihu für die Erlösung des Menschen von dem Tode, den er durch seine Sünden verwirkt hat, einen übermenschlichen engelischen Mittler; der urgeschichtliche „Engel Jehova's" ist die älteste heilsgeschichtliche Präfiguration der künftigen Menschwerdung, ohne welche die alttest. Geschichte ein auseinander fallendes Quodlibet von Prämissen und Radien ohne Conclusio und Centrum wäre, und die engelische Gestalt ist demgemäss die älteste Gestalt, welche sich die Hoffnung eines Erlösers gibt und zu welcher sie dem Gesetze kreislinigten Zusammenschlusses des Anfanges und Endes gemäss in Maleachi 3, 1 zurückkehrt. Die Strophe beginnt verknüpfungslos: man erwartete וְאִם oder אָז אִם, wie wir v. 14 אַךְ und 32, 17 לָכֵן vermissten. Man könnte מַלְאָךְ מֵלִיץ als Subst. und Epitheton zusammennehmen; die Accentuation aber, welche sowohl מלאך als מליץ mit Gross-*Rebia* bez. (in welchem Falle nach Psalter 2, 500 §. 5 der zweite Trenner etwas grösseren Trennungswerth hat als der erste), fasst מלאך als Subj. und מליץ als Präd.: Wenn da vorhanden ist für ihn (עליו *pro eo* Ew. §. 217') ein Engel als מליץ d. i. Mittler, denn מליץ bed. anderwärts den Dolmetsch Gen. 42, 23., den Unterhändler 2 Chr. 32, 31., den gottbestellten Sprecher d. i. Propheten Jes. 43, 27., überall (wenn es nicht wie 16, 20 *in malum partem* gebraucht ist) subsumiren sich die Begriffsnüancen des Worts unter den allgem. Begriff des *internuncius* und also des Mittlers (wie der jüdische Mittlerengelname מטטרון wahrsch. s. v. a. *mediator*, nicht *μετάθρονος*, was kein gebräuchliches griech. Wort); das Trg. übers. es durch פרקליטא *παράκλητος* (*opp.* קטיגור *κατήγορος*, *κατήγωρ*). Also: wenn ein Engel das Mittleramt für den Menschen übernimmt, und zwar Einer von Tausend d. i. nicht irgendwelcher von den Tausenden der Engel (Dt. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10 vgl. Tob. 12, 15 *εἷς ἐκ τῶν ἑπτά*), sondern Einer der über die Tausende hinausragt und unter ihnen nicht seines Gleichen hat (wie Koh. 7, 28). Ganz falsch verbinden Hirz. Hahn: Einer von den Tausenden, deren Bestimmung es ist zu verkünden.. Die Acc. ist richtig und jene geschraubte Verbindungsweise ohne Grund und Anlass. Es ist die Function des מלאך selber als מליץ, welche der Zwecksatz aussagt: wenn ein Engel sich dem Menschen zu gut als Mittler erweist, ihm zu verkündigen יָשְׁרוֹ sein Rechtthun d. i. den rechten geraden Weg (vgl. Spr. 14, 2), mit Einem Worte: den Heilsweg, den er einzuschlagen hat, um von Sünd' und Tod loszukommen, näml. den Weg der Busse und des Glaubens (Gottvertrauens): so erbarmt sich Gott des Menschen.. Hier beginnt der Nachsatz; irrig setzen Rosenm. u. A. hier den Vordersatz

fort, so dass was folgt Fürbitte des Engels ist, dieser ist ja aber eben als Mittler der die Gnade Gottes Vermittelnde und also nicht selber der חֹנֵן. Er schafft die Möglichkeit der Begnadigung und setzt den Menschen in den Stand der Empfänglichkeit dafür. Also: so begnadigt ihn dann Gott und sagt zu seinem Engel: Erlöse ihn von der Hinabfahrt zur Grube, ich habe ein Lösegeld erlangt. Statt פְּדָעֵהוּ zu lesen פְּרָעֵהוּ lass ihn los (von פרע فرغ) wäre statthaft, wenn der Engel, an den der Auftrag ergeht, der Todesengel wäre; פָּדַע ist Nebenform, viell. dialektische, zu פָּדָה, $\sqrt{}$ פד (wie יָפַע, יָפַח, وفع, وفى von der gemeinsamen $\sqrt{}$ יף, יף).[1] Das V. מָצָא (מָטָא) bed. wohin gelangen 11,7., etwas erlangen und hat hier diese seine nächste Bed., von welcher aus es Finden des Suchenden und erst abgeschwächt ungesuchtes Finden bed. Man wird hier an Hebr. 9,12 *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* erinnert. כֹּפֶר (s. darüber S. 385 und S. 740 des Hebräerbr.) ist seinem Grundbegr. nach nicht Deckung = Gutmachung, eher Deckung = Tilgung (von כַּפֵּר talm. abwischen, wegwischen), sondern, wie die übliche Verbindung mit עַל zeigt, Deckung der Sünde und Schuld vor Zorn, Strafe oder Schuldexecution und in diesem Sinne *λύτρον* Mittel der Losbringung, Lösegeld. Man genügt dem Zus. wenn man unter diesem Lösegeld die Busse des Gezüchtigten (so z. B. auch Hofm.) oder besser das Leiden desselben versteht, inwiefern es ihn zur Busse geführt hat. Aber warum sollte die Mittlerschaft des Engels vom Begriff des כֹּפֶר ausgeschlossen sein? Eben diese Mittlerschaft ist gemeint, inwiefern sie den der durch seine Sünden den Tod verwirkt hatte zurechtgebracht d. i. in einen Stand versetzt hat, in welchem der göttlichen Begnadigung kein Hinderniss weiter im Wege steht. Denkt man den Mittler-Engel gleich dem urgeschichtlichen Engel Jehova's mit Gott selbst zusammen, wie denn der Logos dieses Mittler-Engels an den Menschen Gottes eigner durch ihn vermittelter Logos und er also als מליץ Sprecher Gottes (wenn wir Elihu's Aufschluss in neutestamentlichem Lichte betrachten) der göttliche Logos selbst heissen kann, so wird man hier willig eine Ahnung des im N. T. enthüllten Mysteriums erkennen: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber." Eine aufblitzende Ahnung dieses Mysteriums lasen wir schon 17,3 (vgl. 16,21 und dagegen, um zu erkennen, wie diese Ahnung sich an dem Gedanken des Gegentheils entzündet, 9,33). Die hier uns entgegentretende vergleicht sich mit einer andern in dem mannigfach mit dem B. Iob sich berührenden Ps. 127, wo es v. 20 heisst: „er sandte sein Wort und heilte sie."[2] Jedenfalls spricht Elihu als Postu-

1) Wetzst. ist geneigt, פרע als Metathese von רפע دفع anzusehen; stosse (reisse, halte) ihn zurück vom Grabe; ein unter den Beduinen häufiger Eigenname *fed'dn* ist ungewisser Bed., viell. würde er jenem פרעהו zur Erläuterung dienen.

2) In der Einl. S. 76 sagt Schlottm.: „Schon in der vorchristlichen jüdischen Theologie wurden die Vorstellungen von der Weisheit und von dem offenbarenden Engel in der des ewigen Wortes mit einander verknüpft. Darin fand die Thatsache der göttlichen Offenbarung in Christo die Formen, in welchen sie sich für die Erkenntniss vermitteln und die folgenden Zeiten zu weiterer denkender Durchdringung anregen konnte." So ist es; zwischen der Chokma der kanonischen BB. und der nachbiblischen in Philo culminirenden religionsphilosophischen (dogmatischen) Entwicke-

lat aus, dass die Erlösung des Menschen nur durch ein übermenschliches Wesen vermittelt werden kann, wie sie denn in Wirklichkeit beschafft ist durch den Menschen, der zugleich Gott und von Ewigkeit her der lichten Engelwelt Herr ist. Die folg. Str. beschreibt nun die Folgen der dem Menschen durch den מלאך מליץ erwirkten Gnade.

25 **Es strotzt sein Fleisch von Jugendfrische,**
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26 **Fleht er zu Eloah, so zeigt er sich ihm hold,**
So dass er sein Antlitz sieht mit Jauchzen,
Und so vergilt er denn dem Sterblichen sein Rechtthun.
27 **Dieser singt den Leuten zu und spricht:**
„Ich hatte gesündigt und Gerades gekrümmt
„Und es ward mir nicht entgolten.
28 **„Er hat erlöst meine Seele nicht hinzufahren in die Grube,**
„Und mein Leben labt sich am Lichte.“

Beirrt durch den Wechsel des Perf. und Fut. in v. 25 übers. Hier. 25a: *consumta est caro ejus a suppliciis*, Trg.: es war geschwächt (אִתְחֲלִישׁ) oder dünne gemacht worden (אִתְקְלִישׁ) sein Fleisch mehr als Kinderfleisch, Raschi: es war aufgesprengt worden (franz. אשקושא, wobei nur פש im Sinne von aufspringen *prendre son escousse* ins Auge gefasst zu sein scheint) von (Krankheits-) Schüttelung. Alle diese Erkl. sind nichtig; נֹעַר, im B. Iob dem Abschnitt Elihu eigenthümlich (hier und 36,14), bed. nicht Schüttelung, sondern s. v. a. נְעֻרִים (13,26. 31,18), und רֻטֲפַשׁ im Perf. heisst es nur deshalb, weil das passive Quadriliterum sich der Flexion nicht so leicht fügte (womit alle jene nur zu perfektischem Sinne passenden Bedeutungsangaben hinfallen). Das *Chatef* statt des einfachen *Sch'bâ* steht nur, um dem pass. *u* grössere Deutlichkeit zu verleihen. Was aber die Entstehung des Quadriliterums betrifft (s. über die vier Entstehungsweisen mehrbuchstäbiger Stämme *Jesurun* p. 160—166), so ist kein Grund vorhanden, es für eine Mischform aus zwei verschiedenen Vv. zu halten: es ist ebenso wie פַּרְשֵׁז (von פָּרַשׂ arabisirend = פָּרַשׁ) mit Zischauslaut von רָטַב = רָטֹב gebildet und bed. also überfeucht oder übersaftig (gemacht worden) sein. Indess ist noch eine andere fast noch mehr sich empfehlende Erklärungsweise möglich. Im Arab. bed. طرفش genesen, eig. ergrünen, frisch werden (wohl von *ṭarufa*, wie in der Bed. blinzeln von *ṭarafa*). Aus diesem arab. *ṭarfaśa* oder auch einem hebr. טִרְפֵּשׁ[1] *pinguefacere* (welches sich mit Fürst als aus טָפַשׁ feist s. wie כַּרְמֶל, פַּרְסֵם entstanden ansehen lässt) könnte רֻטֲפַשׁ durch Lautversetzung entstanden

lung besteht ein geschichtlicher und zwar heilsgeschichtlicher Zus., s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 219 ff.

1) Das talm. טרפשא דליבא (*Chullin* 49b) bed. hergebrachter Auffassung nach das Pericardium (Herzbeutel) und טרפשא דכבדא (ebend. 46a) das Diaphragma (Zwerchfell) oder vielmehr das kleine Netz (*omentum minus*); urspr. aber bed. jenes die Fetteinlagerung des Herzens unter dem Pericardium, bes. in der Kreuzung der Furchen, dieses die Fettanhäufung an der Porta (πύλη) und zwischen den Platten des kleinen Netzes. Denn טרפש wird richtig durch שומן Fett glossirt. Mit τράπεζα (alte Benennung eines Theils der Leber), womit es Ges. nach Buxt. combinirt, hat es nichts zu schaffen.

sein. Sonderbarer Weise gelangt man auf allen diesen Wegen zu einem und dems. Sinne: mag man רטפש als Mischgebilde aus רטב und טפש oder als aus einem oder dem andern dieser Vv. erweitertes Stammgebilde ansehen, immer ist es dem Sinne nach Superlativ frischer Gesundheitsfülle. Das מִן von מִנֹּעַר wird meist für das comparative gehalten: mehr als Jugend d. i. diese hinter sich lassend oder übertreffend Ew. §. 221[a], aber 25[b], wonach der bisher Todkranke sich wirklich jünglingsartig verjüngt, legt es näher, das מִן als causales zu fassen: es strotzt von Jugend oder Jugendlichkeit. In dieser Beschreibung der Erneuerung, die der Mensch erfährt, ist überall vorausgesetzt, dass er den vom Mittler-Engel ihm kundgewordenen Heilsweg eingeschlagen. Demnach ist 26[a] nicht von dem erhörten Gebete gemeint, welchem die Begnadigung folgte, sondern von dem fortan erhörlichen Gebete, welches der Begnadigung folgt: fleht er zu Eloah (hypothetisches Fut. wie 22, 27., s. zu 29, 24), so nimmt er ihn wohlgefällig auf (רָצָה رَضِيَ mit ב ب Wohlgefallen an jem. haben, mit dem Acc. *eum gratum vel acceptum habere*), und er (dessen Gnadenstand nun neu befestigt ist) sieht Gottes Antlitz (das bisher ihm verhüllte 34, 29) mit Jauchzen (wie Ps. 33, 3 u. ö.), und er (Gott) vergilt dem Menschen (in seinem weiteren Lebensverlauf) sein Rechtthun oder eig. da es nicht וַיְשַׁלֵּם, sondern וַיָּשֶׁב heisst, er erwiedert seinerseits dessen heilsordnungsmässiges Verhalten, denn das ist der Sinn von צדקה, das Wort hat einen entweder gesetzlichen oder so zu sagen evangelischen Sinn, in welchem letzteren es, von Gott gesagt (wie so häufig in Jes. II), dessen heilsrathschluss- und heilsordnungsmässiges Walten bez., der Grundbegr. ist strenges Einhalten einer gegebenen Norm. In 27[a] ist dann wieder der Begnadigte Subj.; dieser Personwechsel ohne Bezeichnung gehört zu den in der Gesch. der jüd. Poesie S. 189 besprochenen Eigenthümlichkeiten des hebr. und überh. des orient. Styls, die von mehreren Ausll. beliebte Bez. des וַיַּרְא als Hifil auf Gott ist deshalb unnöthig; überdies ist die Erkl.: Er lässt sein (des Begnadigten) Antlitz Jubel schauen (Umbr. Ew.) sowohl an sich im Hinblick auf die RA ראה (נראה) פני ה׳ unwahrsch. als auch syntaktisch lahm, und die Erkl.: Er lässt (ihn, den Begnadigten) sein (göttliches) Antlitz schauen mit Jubel (Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) hinkt desgleichen, da dies mit וַיַּרְאֵהוּ (וַיַּרְאֶנּוּ) ausgedrückt sein würde. Dass wir 26[b] nach Psalmworten wie 95, 2. 67, 2. 17, 15 zu verstehen haben, wird auch durch die v. 27 vgl. 36, 24 folgende Bez. auf die Psalmodie nahe gelegt; יָשֹׁר ist dichterisch nach Art des Jussivs verkürztes Fut. für יָשׁוּר und viell. Dialektform, denn das *Kal* שׁוּר = שִׁיר kommt nur noch 1 S. 18, 6 als *Chethib* vor. Mit עַל verbunden (vgl. Spr. 25, 20) bed. es: einen ansingen, ihm zusingen. Nun folgt des Begnadigten Psalm im Umriss; auch v. 28 gehört noch dazu, wo das *Keri* (Trg. Hier.) ohne allen ersichtlichen Grund die *1. pers.* (LXX Syr.) hinwegcorrigirt. Ich hatte gesündigt — sagt der beschämt und dankvoll Zurückblickende — und Gerades gekrümmt (vgl. die Beichte Ps. 106, 6) וְלֹא שָׁוָה לִי *et non aequale factum s. non aequatum est mihi*[1]

1) Im Arab. ist سوى (*sawa*) der gewöhnlichste Ausdruck für „werth s., kosten,"

d.h. es ist mir nicht nach Verdienst entgolten worden, es ist Gnade für Recht über mich ergangen; שָׁוָה (سَوِى) ist neutrisch gemeint, nicht so dass Gott Subj. wäre (LXX *καὶ οὐκ ἄξια ἤτασέ με ὧν ἥμαρτον*). Nun folgt v. 28 der positive Ausdruck der widerfahrenen Gnade. Die RA עבר בשחת nach Analogie des obigen עבר בשלח, so wie חַיָּה für חַיִּים kennzeichnen den Abschnitt Elihu. Schön ist der Schluss dieses Psalms *in nuce*: „und mein Leben labt sich (ראה בְּ wie 20, 17 u. häufig) am Lichte", näml. an dem mir wieder aufgegangenen Lichte des göttlichen Antlitzes d.i. an der mir wieder sichtbar und fühlbar gewordenen Gnadengegenwart Gottes.

29 **Sieh das Alles thuet Gott**
Zweimal, dreimal mit dem Manne,
30 **Um herumzuholen seine Seele von der Grube,**
Dass licht sie werde im Licht des Lebens.
31 **Horch auf, Iob, höre mir zu;**
Schweige und lass mich weiter reden.
32 **Doch hast du Worte, so widerlege mich;**
Sprich, denn ich wünsche deine Rechtfertigung.
33 **Wo nicht, so höre du mir zu;**
Schweige und ich werde dich Weisheit lehren.

Nachdem Elihu zwei hervorstehende Arten göttlicher Veranstaltungen zu des Menschen sittlicher Zurechtbringung und Förderung geschildert hat, setzt er v. 29 f. hinzu, dass Gott das Alles mit einem Menschen zwei- oder dreimal (Asyndeton wie z. B. Jes. 17, 6 im Sinne von *bis terve*) vornimmt (man beachte den Mangel an Parallelismus in dem Distich v. 29), um seine Seele zurückzuholen von der Grube (שַׁחַת hier zum fünften Male in dieser Rede, ohne irgendwo, was auffällig, mit שְׁאוֹל oder einem andern Synon. zu wechseln), damit sie, die bisher von Todesdunkel umfangene, sich lichte oder licht werde (לֵאוֹר *inf. Ni.* synkopirt aus לְהֵאוֹר Ew. §. 244b) im Lichte des Lebens (gleichsam in dem wiedergeschenkten neuen Lebenslichte sonne) — es geschieht nicht alle Tage, denn es sind ja Erlebnisse aussergewöhnlicher Art, welche den Alltagslebensverlauf durchbrechen, und es geschieht auch nicht immer und immer wieder, denn wenn es das erste Mal wirkungslos geblieben, wiederholt es sich zwar ein zweites und drittes Mal, es hat aber ein Ende, wenn der Mensch die sein Heil bezweckende erzieherische Arbeit der Gnade immer aufs neue vereitelt. Schliesslich fordert Elihu Iob auf, dies still zu erwägen, damit er weiter fortfahren könne; indess wenn dieser Worte hat d. i. wenn er triftige Einwendungen machen zu können denkt, soll er ihn immerhin wiederlegen (הֲשִׁיב mit persönl. Acc. wie v. 5), denn er (Elihu) wollte gern ihn rechtfertigen d. i. er möchte gern in der Lage sein, Iob Recht geben zu können und der Rüge überhoben zu sein. Falsch Hirz. u. A.: ich wünsche deine Rechtfertigung d. i. dass du dich rechtfertigst; man müsste in diesem Falle צַדֶּקְךָ

---

gew. mit dem Acc. des Preises, doch auch mit *li* z. B. in dem Sprüchwort *hal ka'ke mâ tiswa li-hal da'ke* dieser (armselige) Bissen Brot (des Lebensunterhalts) ist nicht dieses (masslose) Drängen darum werth. Danach würde ולא שוה לי bed.: es (was ich erlitt) kam mir nicht gleich (wog mich nicht auf), was allenfalls s. v. a. „es kostete nicht mein Leben" (Wetzst.), aber unklar ausgedrückt wäre.

ergänzen, was unnöthig: חָפַצְתִּי hat hier ohne Subjektswechsel den *inf. constr.* ohne לְ bei sich, wie 13,3 den *inf. abs.*, und צַדְּקֶךָּ bed. rechtfertigen (wie 32,2) oder Recht geben (als *Pi.* von צָדַק v. 12), was beides hier zusammenfällt. Die LXX, welche *θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε* übers., hat wahrsch. צִדְקָתֶךָ (Ps. 35,27) gelesen. Wenn es sich nicht so verhält (אִם־אַיִן wie Gen. 30,1), näml. dass er sich in Betreff seiner Expostulation Gottes von wegen des über ihn verhängten Leidens zu vertheidigen gedenkt, so soll er seinerseits (אַתָּה) zuhören, soll schweigen und sich weiter Weisheit lehren lassen.

Quasi hac ratione Heliu sanctum Iob convicerit! ruft Beda nach vollzogener Auslegung dieser ersten Rede aus. Er hält Elihu für den Typus der den Knecht Gottes verkennenden und verfolgenden falschen Weisheit der Heiden: *Sunt alii extra ecclesiam, qui Christo ejusque ecclesiae similiter adversantur, quorum imaginem praetulit Balaam ille ariolus, qui et Elieu sicut patrum traditio habet* (Bileam und Elihu Eine Person — ein in Talmud und Midrasch sich wiederholender nichtsnutziger Einfall), *qui contra ipsum sanctum Iob multa improbe et injuriose locutus est, in tantum ut etiam displiceret in una ejus et indisciplinata loquacitas.*[1] Nicht minder ungünstig spricht sich Gregor d. Gr. in seinen *Moralia* am Schlusse dieser ersten Rede aus[2]: *Magna Eliu ac valde fortia protulit, sed hoc unusquisque arrogans habere proprium solet, quod dum vera ac mystica loquitur subito per tumorem cordis quaedam inania et superba permiscet.* Auch er betrachtet Elihu als Musterbild dreister Dünkelhaftigkeit, jedoch nicht als Typus eines heidnischen Weisen, sondern eines gläubigen, aber eitlen und anmassenden Lehrers. Dieser zuerst von Hieronymus in Beurtheilung Elihu's angeschlagene Ton ist in der abendländischen Kirche ziemlich verbreitet. In der Reformationszeit steht z. B. Victorin Strigel auf dieser Seite: Elihu gilt ihm als *exemplum ambitiosi oratoris qui plenus sit ostentatione et audacia inusitata sine mente.* Auch in der griechisch-morgenländischen Kirche fehlen solche Stimmen nicht. Elihu sagt viel Gutes und hat das vor den Freunden voraus dass er Iob nicht verurtheilt, *πλὴν* — fügt Olympiodor hinzu — *οὐκ ἐνόησε τοῦ δικαίου τὴν διάνοιαν* aber den wahren Sinn des Knechtes Gottes hat er nicht verstanden![3] Ebenso urtheilt in neuerer Zeit Herder. Elihu's Rede in Vergleich mit der kurzen majestätischen Donnersprache des Schöpfers nennt er „schwaches weitläuftiges Knabenwort.“ „Elihu, ein junger Prophet — sagt er weiterhin in seinem Geist der Ebr. Poesie da wo er das B. Iob als Composition beleuchtet — anmassend, kühn, allein weise, macht grosse Bilder ohne Ende und Absicht, daher antwortet ihm auch Niemand und er steht da wie ein lauter Schatte.“[4] Unter den neuesten Auslegern betrachtet Umbreit (Ausg. 2. 1832) Elihu's Auftreten als „unberufenes Hineinstolpern

1) *Bedae Opp. ed. Basil.* 3 col. 602 s. 786. Der Comm. trägt auch den falschen Namen des Hieronymus und ist als diesem untergeschobene Schrift in *t.* 5 *Opp. ed. Vallarsi* enthalten.

2) *Opp. ed. Paris.* 1 col. 777.

3) *Catena in Iob. Londin.* p. 484. *Ὅθεν λογιζόμεθα* — heisst es weiter — *καὶ τὸν θεὸν μήτε ἐπαινέσαι τὸν Ἐλιοὺς, ἐπειδή μὴ νενόηκε τοῦ Ἰὼβ τοὺς λόγους, μήτε μὴν καταδικάσαι, ἐπειδὴ μὴ ἀσεβείας αὐτὸν κατέκρινε.*

4) Ausg. 1805 S. 101. 142.

eines eingebildeten jungen Philosophen in den eigentlich schon beendigten Kampf; die stillschweigende Verachtung, mit welcher man ihn reden lässt, ist ein verdienter Lohn für den Schwätzer." In spätern Jahren hat Umbreit diese Entwerthung Elihu's zu einer komischen Person aufgegeben.[1] Nichtsdestoweniger hat Hahn in seinem Comm. zu Iob (1850) von neuem zu erweisen gesucht, dass Elihu's Reden eine Lösung zwar geben wollen, aber nicht wirklich geben: vielmehr stelle der Dichter recht geflissentlich die Person Elihu's als die „eines höchst eingebildeten und anmassenden, mit seiner ihm nicht abzusprechenden Wissenschaftlichkeit prahlenden und grossthuenden jungen Mannes" dar. Die Ungunst des Urtheils ist noch weiter gegangen, indem sogar der Versuch gemacht ist, Elihu im Organismus des Drama's als Verkappung des Satans anzusehen,[2] aber den unerquicklichen Bericht hier abzubrechen möchte geziemender sein als ihn fortzusetzen.

In der That macht diese absprechende Beurtheilung der Person und Reden Elihu's einen peinlichen Eindruck. Denn gesetzt dass es sich anders verhielte und dass der Dichter wirklich beabsichtigt hätte, in diesen Reden Elihu's der eignen Erscheinung Gottes eine unwidersprechliche Apologie seiner heiligen Liebe als einer auch in solchen Leidensgeschikken, wie das Iobs, sich bethätigenden vorausgehen zu lassen: welche Versündigung gegen den tiefen Ernst dieses Bestandtheils der h. Schrift läge da in jener Herabsetzung Elihu's zu einer lächerlichen Person, in jener Entwürdigung desselben zu einem viel verheissenden und wenig leistenden Schwätzer! Dass es aber dem Dichter wirklich voller Ernst ist mit allem, was er in Elihu's Mund legt, zeigt schon die Schilderung 33,13—30., welche den Inhaltskern der ersten Rede bildet. Diese Schilderung der mancherlei Arten göttlicher Rede zu dem Menschen, von deren bussfertiger Beachtung seine Rettung vom Verderben abhängt, gehört zu den ergreifendsten Stellen des A.T., und ich kenne Beispiele der aus dem Schlafe der Sicherheit aufrüttelnden und Busse weckenden gewaltigen Wirkung, die sie auszuüben vermag. Blickt man ferner auf die historische Einführung Elihu's 32,1—5., so deutet der Dichter dort mit nichts an, dass er uns in Elihu die bizarre Person eines jungen Poltron's vorzuführen gedenke; Beweggrund und Zweck des Auftretens, wie sie dort angegeben werden, sind vollkommen berechtigt. Erwägt man ferner, dass der Dichter Iob auf Elihu's Reden schweigen lässt, so ist auch daraus zu schliessen, dass er Entgegnungen in Elihu's Mund gelegt zu haben glaubt, von denen sich dieser innerlichst getroffen fühlen muss; es durften nicht solche aus den Tiefen des sittlichen Erfahrungslebens geschöpfte Wahrheiten wie 33,13—30 vorausgegangen sein, wenn Iobs Schweigen die Strafe der Verachtung sein sollte.

Diese Gegengründe treffen im Wesentlichen auch eine mögliche mildere Auffassung des jungen Redners, sofern man wie Hofmann den Schwerpunkt des B. Iob in die Thatsache der Theophanie als die einzige befriedi-

1) s. Riehm, Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 58.

2) So der Verf. einer Abh. in Bd. 3 der Bernstein'schen Analekten, überschrieben: Der Satan als Irrgeist und Engel des Lichts.

gende praktische Lösung des Leidensräthsels verlegt: es enträthselt sich, indem Gott selbst sich herablässt und sich zu Iob als seinem Knechte bekennt. Elihu — so lässt sich von da aus sagen — ist keiner von Iobs Freunden, dem es zukäme, ihn zu trösten, sondern das sittliche Urtheil menschlicher Gotteserkenntniss ergeht durch diesen Lehrmeister, aber ohne andern Erfolg, als dass Iob schweigt. Eine Pflicht gegen Iob hat er nicht verletzt, denn er hat nicht Freundespflicht zu erfüllen: zum Schweigen zu bringen, ist die einzige Kunst richtiger Theorie, und in den Wind geredet zu haben die einzige ihr zukommende Strafe. Auch diese etwas mildere Auffassung befriedigt nicht. Denn im Sinne des Dichters sind die Reden Elihu's keine nur so negative, sondern die positive Vorbereitung der Erscheinung Jehova's. Im Sinne des Dichters schweigt Iob, weil er Elihu nicht zu widerlegen weiss und also sich überwunden fühlt.[1] Und in der That, was sollte er auf diese erste Rede antworten? Elihu will die Gottes Gerechtigkeit in Schatten stellende Selbstrechtfertigung Iobs bekämpfen und zwar nicht in der richtenden verdammenden Weise der Freunde; er will Iobs Wahn bekämpfen, dass sein Leiden aus feindlicher Absicht Gottes hervorgehe, und stellt sich hier wie dort eine vollkommen richtige Aufgabe, welcher er zu genügen sucht, indem er Iob nahelegt, sein Leiden nicht zwar als eine Strafe des zornigen Gottes, wohl aber als eine Züchtigung des sein Bestes wollenden anzusehen, als ein Züchtigungsleiden, welches ihn gegen gefährdende Versuchung zur Sünde, bes. zum Hochmuth, durch heilsame Demüthigung sicher stellen wolle und einen preiswürdigen Ausgang nehmen werde, sobald er es das an sich wirken lasse, auf was es abzweckt. Es ist wahr, dass man scharf zuhören muss, um den Unterschied des Tones, den Elihu anschlägt, von dem Tone, den Eliphas in seiner 1. Rede anzuschlagen begann, zu entdecken. Aber ein Unterschied besteht doch: beide bezeichnen Iobs Leiden als eine Züchtigung (מוסר), welche herrlich enden werde, wenn er sie ohne Murren hinnehme, aber Eliphas fordert von ihm ohne weiteres Demüthigung unter Gottes gewaltige Hand, Elihu dagegen erleichtert ihm diese Demüthigung, indem er seinem Verlangen, dass Gott ihm Rede stehe, die ansprechende Belehrung entgegensetzt, dass sein Leiden an sich schon Rede Gottes zu ihm sei, erzieherische, seelsorgerische, sein Heil suchende Rede. Was könnte Iob, der bisher seine Gerechtigkeit geltend gemacht hat im Gegensatz zu dem Leiden als feindlichem Verhängniss, jetzt, wo es ihm als von Gottes heiliger Liebe gereichte heilsame Arznei dargestellt wird, hiegegen einwenden, ohne in gemeiner widerwärtiger Selbstgerechtigkeit mit seinem eignen Bekenntniss, dass er ein sündiger Mensch sei 14,4 vgl. 13,26., in Widerspruch zu gerathen? — Also hat Elihu nicht in den Wind geredet, und es kann nicht in der Absicht des Dichters gelegen haben, in Elihu die Ohnmacht der Theorie und der Rhetorik im Gegensatz zu

1) Nur insofern ist die Vorbereitung eine negative, als Elihu bewirkt, dass Iob schweigt und zu murren aufhört, Jehova aber, dass er das Bekenntniss der Reue über sein Murren ablegt. Dieses positive Verh. der Erscheinung Jehova's zu dem, was Elihu negativ vorbereitet wird, mit Recht von Schlottm. Räbiger (*De l. Iobi sententia primaria* 1860. 4) u. A. als der Authentie günstig betont.

der in der Thatsache der Erscheinung Jehova's liegenden Ueberzeugungsmacht darzustellen.

Aber wäre es möglich, dass man von ältester Zeit her so wegwerfende, so geringschätzige Urtheile über die Reden Elihu's fällte, wenn es mit ihnen nicht eine eigne Bewandtniss hätte? Wenn von zwei so erleuchteten Männern, wie Augustin und Hieronymus, jener von Elihu sagen kann: *ut primas partes modestiae habuit, ita et sapientiae*, während dieser und nach seinem Vorgange Beda ihn als Typus einer glaubensfeindlichen heidnischen Philosophie oder selbstisch entstellten Prophetie betrachten: so müssen sie doch zwei Seiten haben, die es möglich machen, das Widersprechendste von ihnen zu denken. So ist es auch wirklich. Auf der einen Seite sprechen sie grosse ernste demüthigende Wahrheiten aus, welche sich auch der heiligste Mensch in seinem Leiden gesagt lassen sein muss, zumal wenn er Gotte gegenüber in solche Selbstüberhebung und solches Murren wie Iob verfallen ist; auf der andern Seite bringen sie das, was sie von den Reden der Freunde charakteristisch unterscheiden soll, diess nämlich, dass sie Iob nicht als רשע und sein Leiden nicht als gerechte Vergeltung, sondern als heilsames Zuchtmittel ansehen, nicht zu so scharf ausgeprägtem Ausdruck, dass alles Missverständniss ausgeschlossen wäre, wie alle die Ausleger zeigen, welche bekennen, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Standpunkt Elihu's und dem anfänglichen Standpunkt der Freunde nicht erkennen zu können. Am meisten aber befremdet es, dass der eigentliche wahre Zweck des Leidens Iobs, nämlich seine Bewährung als Knecht Gottes, in ihnen gar nicht recht vernehmbar wird. Aus dem Prologe wissen wir ja, dass Iobs Leiden den Zweck hat zu zeigen, dass es eine Frömmigkeit gibt, welche auch beim Verluste aller irdischen Güter und selbst angesichts des Todes mitten in der finstersten Leidensnacht an Gott festhält; dass es den Zweck hat, Gottes Erwählung vor Satan zu rechtfertigen und diesen zuschanden zu machen; dass es ein Stück des Kampfes mit der Schlange ist, deren Kopf nicht zertreten werden kann, ohne dass ihr Fersenstich erlitten wird, kurz dass es, neutestamentlich ausgedrückt, unter den Gesichtspunkt des Kreuzes (σταυρός) fällt, welches nicht sowohl in der Sündhaftigkeit des Leidenden, als in der Mitbetheiligung desselben an dem in der Welt vorhandenen Kampfe des Guten mit dem Bösen seinen Grund hat. Man kann nicht annehmen, dass der Dichter in den Reden Elihu's diesen im Prolog ausgesprochenen Zwecke des Leidens Iobs einen andern Zweck entgegenstellen wollte, vielmehr ging er von der Voraussetzung aus, dass der eine Zweck den andern nicht ausschliesse und bei der Unvollkommenheit der Gerechtigkeit auch des heiligsten Menschen leicht zu dem andern hinzukomme, aber er hat es nicht vermocht, die beiden Erklärungsgründe des Leidens Iobs neben einander zum Ausdruck zu bringen und so diesen Zwischenabschnitt zum „schlagenden Herzen"[1] des Ganzen zu machen; der Gesichtspunkt des Züchtigungsleidens überwiegt so sehr, dass der andere, der Gesichtspunkt des Prüfungs- oder Bewährungsleidens, davon wie verschlungen ist.

---

1) s. Hengstenberg, Ueber das Buch Hiob (1856) S. 27.

Elihu beweisst — sagt einer der Alten[1] — *dass es wol könne seyn, dass einer Gott von hertzen förchte und ehre, und also bey Gott in Gnaden seye, und doch schwerlich von Gott heimgesucht werde; entweders zur Bewährung dess Glaubens, Hofnung und Gedult, oder zu Offenbarung und Verbesserung sündtlicher mängel, welche etwan auch den Frommen selbst verborgen sind.* Hienach fänden sich in Elihu's Reden beide Gesichtspunkte verbunden, aber in der ersten Rede wenigstens können wir dies nicht finden.

Es ist ein anderer Dichter, dessen Charisma an das des älteren Dichters nicht hinanreicht, welcher in diesen Reden den wohlberechtigten Zweck verfolgt, nicht allein das Extremische in den Reden Iobs zu ermässigen, sondern auch das Wahre an den Reden der Freunde zur Geltung zu bringen.[2] Während das B. Iob, diese Reden hinweggedacht, in alttest. Weise die grosse Wahrheit darstellt, welche Paulus Röm. 8, 1 in den Worten οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ausspricht, hat dieser andere Dichter daneben im Zus. des Drama's auch die grosse Wahrheit 1 Cor. 11, 32 κρινόμενοι ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν zu Worte kommen lassen. Dass es ein anderer Dichter ist, beweist schon seine niedrigere, oder wenn man lieber will, seine andersartige dichterische Begabung. Zwar hat erst neuerdings wieder A. B. Davidson behauptet, man mache die kritische Frage, indem man sie auf solche Beobachtungen stütze, *to a question of subjective taste.* Aber wenn diese Reden und das übrige Buch von Einem Dichter geschrieben sein sollen, so hat überhaupt alles kritische Urtheil in solchen Fragen ein Ende. Man kann dem Eindruck des Abstandes sich nicht entziehen und wenn man ihn eine Zeit lang niederhält, so macht er sich doch immer wieder geltend. Aber stehen die Weissagungen Maleachi's deshalb offenbarungsgeschichtlich tiefer, weil ihnen die salomonische Herrlichkeit prophetischer Rede abgeht, die wir an Jesaia bewundern? Ebensowenig unterschätzen wir die innere Herrlichkeit dieser Reden, indem wir an ihnen die äussere Herrlichkeit des übrigen Buches vermissen. Sie sind eine Einlage von offenbarungs- und heilsgeschichtlich höchstem Werthe. Sie sind ein integrirender Theil der kanonischen Schrift. Sie sind auch der Entstehung nach nicht viel jünger,[3] ja ich wage die Behauptung, dass sie von einem gleichzeitigen Mitgliede eben der Chokma-Genossenschaft sind, aus welcher das B. Iob hervorgegangen. Denn sie stehen mit diesem in gleichem Verwandtschaftsverhältnisse zu den zwei ezrahitischen Psalmen 88. 89., sie haben lehrinhaltlich die Grundzüge der israel. Chokma mit einander gemein, sie reden eine andere und doch auch wieder gleichartige aramaisirende und arabisirende Sprache (*hebraicum arabicumque sermonem et interdum syrum*, wie Hier. in der *Praef. in l. Iobi* sich ausdrückt), ja wir werden weiterhin auf sprachliche Anzeichen treffen, dass der Dichter

1) Jacob Hoffmann (in St. Gallen), Gedult Iobs, Basel 1663. 8 (ein seltenes Büchlein, welches ich auf der Stadtbibliothek in St. Gallen kennen gelernt habe).

2) s. darüber meinen Art. Hiob in Herzogs RE. 6, 116—119 und vgl. Kahnis, Dogm. 1, 306—309 und mein Für und wider Kahnis (1863) S. 19. 20. 21.

3) Seinecke (Der Grundged. des B. Hiob 1863) setzt ihn mit Ew. 100—200 Jahre später, und behauptet übrigens, das B. Iob stamme in keinem einzigen Worte aus mündlicher Tradition, Iob sei das Israel des Exils, Uz sei Judäa u. s. w.

dieser Einlage mit dem Dichter des B. Iob an Einem Orte ausserhalb des h. Landes zusammengelebt hat und ein die Spuren gleicher dialektischer Einwirkung tragendes Hebräisch redet.

Die zweite Rede Elihu's c. XXXIV.

Schema: 6. 10. 5. 8. 12. 6. 10. 9. 13.

[Da hob Elihu an und sprach:]

2 **Hört, ihr Weisen, meine Worte**
Und ihr Kundigen, horchet mir!
3 **Denn das Ohr prüfet Worte,**
Wie der Gaumen kostet essend.
4 **Das Rechte wollen wir uns erprüfen,**
Erkunden unter uns was gut ist.

Nach seiner ersten Rede hat Elihu ein wenig pausirt, nun da Iob schweigt hebt er von neuem an; ויען ויאמר LXX richtig hier wie überall: *ὑπολαβὼν λέγει* das Wort ergreifend sagte er. Die Weisen und Wissenden (arab. *ʿulamâ*), deren Aufmerksamkeit er anspricht, sind nicht Iob und die Drei (Umbr. Hahn), welche ja Partei und als solche Gegenstand des schiedsrichterlichen Auftretens Elihu's sind, auch nicht die Urtheilsfähigen aller Welt (Hirz.), sondern in dem Kreise von Zuschauern und Zuhörern, der, wie vorausgesetzt wird, sich um die Streitenden gesammelt hat (Schlottm.). In v. 3 denkt Elihu nicht zunächst an sein eignes Ohr, sondern an das der Aufgerufenen: mit dem aus 12, 11 herübergenommenen und wie dort, vgl. 5, 7. 11, 12., in die Form des emblematischen Spruches gekleideten allgem. Ged., dass es wie ein leibliches so auch ein geistiges Organ prüfender Insichaufnahme gibt, begründet er die Aufforderung zur Prüfung mit vereinten Kräften; לֶאֱכֹל ist nicht zwecklich (*ad vescendum*), sondern gerundiv (*vescendo*) gemeint. Die sonst nicht vorkommende RA בָּחַר מִשְׁפָּט bed. weder Untersuchung für den Zweck der Entscheidung anstellen (Schult. u. A.), da בחר nicht sich zu etw. schlüssig machen bed., noch das Recht untersuchen (Hahn), was נבחנה heissen würde, sondern prüfend das Rechte erkiesen, *δοκιμάζειν καὶ τὸ καλὸν κατέχειν* 1 Thess. 5, 21., wonach auch das Parallelglied lautet: *cognoscamus inter nos* (d. i. gemeinsam) *quid bonum.*

5 **Denn gesagt hat Iob: „Ich bin schuldlos**
„Und Gott hat beseitigt mein Recht.
6 **„Trotz meines Rechtes soll ich lügen,**
„Unheilbar ist mein Pfeil ohne Frevelschuld.
7 **Wo ist ein Mann wie Iob,**
Der Hohnsprechen trinkt wie Wasser,
8 **Und sich vergesellschaftet mit Unheilverübenden**
Und zu laufen mit Bösewichtern,
9 **Dass er sagt: „Keinen Nutzen hat der Mann**
Davon dass er in Gemeinschaft tritt mit Gott"?!

Dass er im Verh. zu Gott, diesen als strafenden Richter gedacht, gerecht oder im Rechte d. i. schuldlos sei (צָדָקְתִּי mit *Pathach* in Pausa, nach Ew. §. 93[c] von צָדַק = צָדֵק, viell. aber, vgl. Spr. 24, 30. Ps. 102, 26., deshalb weil das *Athnach* blos in *Zakef*-Werth gefasst ist), hat Iob wörtlich

so 13,18., dem Sinne nach 23,10. 27,7 und durchweg ausgesprochen; dass Er sein (des Schuldlosen und also nicht Straffälligen) Recht beseitigt: 27,2. Dass er trotz seines Rechtes (על nach Schultens' Vorgange so wie 10,7. 16,17 zu erkl.) d.i. obschon das Recht auf seiner Seite ist, doch als Lügner gelten müsse, indem sein Selbstzeugniss durch die Zorngestalt seines Leidens lügengestraft wird, dass also der Schein des Unrechts unveräusserlich an ihm haften bleibt, lesen wir dem Sinne nach 9,20 u. ö.; חִצִּי d.i. einen ihm inhaftenden Pfeil, näml. Zornpfeil Gottes (vgl. über das obj. Suff. zu 23,2), lässt Elihu Iob sein Leiden nennen nach 6,4. 16,9. 19,11., und dass dieser sein Pfeil d. i. das ihm dadurch verursachte Weh heillos schlimm, verzweifelt böse sei, ohne dass (בְּלִי wie 8,11) als Grund desselben פֶשַׁע d.i. Sünden vorliegen, von denen er annehmen müsste, dass sie ihn aus dem Gnadenstande gestürzt hätten, ist Iobs durchgängige Klage (s.z.B. 13,23f.). Eine andere damit zusammenhängende Aeusserung Iobs hat Elihu so empört, dass er ihr den fragenden Ausruf der Verwunderung vorausschickt: wer ist ein Mann wie Iob d.i. wo in aller Welt (מִי wie 2 S. 7,23) hat dieser Iob seines Gleichen, welcher.. Der Attributivsatz geht auf Iob; „Hohn (hier: Blasphemie) trinken gleich dem Wasser" ist nach 15,16 s.v.a. sich dem Höhnen mit Lustgefühl hingeben und Befriedigung darin finden, אָרַח לְחֶבְרָה sich auf Jemandes Seite schlagen sieht wie ein poetisirter Prosa-Ausdruck aus, לָלֶכֶת ist Fortsetzung des אָרַח nach Ew. 351[c], aber nicht geradezu in dem Sinne von „und er geht", sondern wie in den gleichartigen Beispielen Jer. 17,10. 44,19. 2 Chr. 7,17 u. ö. im Sinne von: „er ist darin begriffen zu gehen", vgl. zu 36,20 und Hab. 1,17. Die Aeusserung lautet: nicht Nutzen schafft, näml. sich selber (s. über das sowohl persönlich als dinglich gebrauchte סָכַן zu 22,2), ein Mann indem er gern und vertraulich umgeht (בִּרְצֹתוֹ so wenig als Ps. 50, 18 s.v.a. בְּרוּץ) mit Gott. Iob hat das nirgends ausdrücklich gesagt, aber allerdings ist die Aussage 9,22 nebst den wiederholten Klagen über die widersprechende Vertheilung der menschlichen Geschicke (s. insbes. 21, 7ff. 24. 1ff.) dazu die Prämisse. Dass Elihu v. 7f. derber gegen Iob ausfällt, als je die Freunde (vgl. z.B. den wohlbemessenen Vorwurf des Eliphas 15,4), und dass er Iob Worte in den Mund legt, welche nirgends wörtlich so in seinen Reden vorkommen, wird von den lat. Vätern (Hier., Philippus Presbyter, Beda[1], Gregor) für ihr ungünstiges Urtheil über Elihu ausgebeutet; die griechischen Väter aber sind durch die hier alles verkehrende Uebers. der LXX (in welcher μυκτηρισμόν den Hohn anderer, den Iob einschlucken muss vgl. Spr. 26,6., bed.) von allem Verständniss abgeschnitten.

10 Darum Männer von Verstand, hört mir zu!
Fern sei es dass Gott böswillig
Und der Allmächtige unrecht handle.
11 Nein, des Menschen Thun vergilt er ihm
Und nach des Mannes Wandel lässt ers ihm gehen.

1) Philippus Presbyter war Schüler des Hier. Sein *Comm. in Iobum* liegt in mehreren Gestalten vor, theils epitomirt theils interpolirt (s. darüber *Hieronymi Opp. ed. Vallarsi III*, 895 ss.); der einem gewissen Nectarius (Vecterius) gewidmete Comm. Beda's ist seiner Grundlage nach der dieses Philippus.

Männer von Herzen ist nach Psychol. S. 249 vgl. 254 s. v. a. νοήμονες oder νοηροί (LXX συνετοὶ καρδίας). Der Satz, den Elihu in der folg. Entgegnung vorausstellt, ist ebendas Axiom, welches die Drei vertheidigen, an sich vollkommen wahr, aber von ihnen falsch angewendet: Frevel, Unrecht sind auf Seiten Gottes undenkbar; statt וְלְשַׁדַּי heisst es im zweiten Gliede nur וְשַׁדַּי mit Weglassung der Präp. — eine namentlich bei Jes. (15,8. 28,6. 48,14. 61,7 vgl. Ez. 25,15) häufige Form der Ellipse. Weit entfernt böswillig und unrecht zu handeln, übt er vielmehr genau nach des Menschen Thun sich bemessende Vergeltung, und je nach dem Wandel eines Jedweden (אֹרַח wie דֶּרֶךְ oder דְּרָכַי z. B. Jer. 32,19 in ethischem Sinne) lässt ers ihn treffen d. i. ihm ergehen (הִמְצִיא nur hier und 37,13). Der Iob entgegengestellte allgem. Satz wird nun bewiesen.

12 Ja wahrlich Gott handelt nicht böswillig,
Und der Allmächtige krümmt nicht das Recht.
13 Wer hat ihm anbefohlen die Erde?
Und wer hat gesetzt den ganzen Erdkreis?
14 Wenn er auf sich selbst nur richtete sein Herz,
Seinen Odem und seinen Einhauch an sich zurücknähme:
15 So würde zusammensinken alles Fleisch zusammt
Und der Mensch kehrte zum Staub zurück.

Mit אַף אָמְנָם (ja wirklich, wie 19,4 „auch wirklich") wird noch einmal, negativ ausgedrückt (vgl. 8,3), die Gegenbehauptung v. 11 wiederholt; הִרְשִׁיעַ bed. bald als רָשָׁע handeln bald als einen רשׁע herausstellen und hinstellen, hier, wie der Zus. fordert, das Erstere. Mit v. 13 beginnt die Beweisführung. Die Erklärungen Ewalds: wer untersucht, und Hahns: wer versorgt neben ihm die Erde, sind misslich und unnöthig; פָּקַד mit עַל der Person und Acc. der Sache bed.: jemandem etwas als Obliegenheit auferlegen, jem. mit etwas betrauen 36,23. Num. 4,27. 2 Chr. 36,23., also: wer hat die Erde d. h. die Sorge dafür ihm zur Pflicht gemacht? אַרְצָה (*Milel*) ist nicht künstelnd „zur Erde" zu erkl. (wie hier von Schult. und einigen Andern, Jes. 8,23 von Luzzatto: er hat leichten Schlages niedergeschlagen, besser: entwürdigt zur Erde), sondern ist poetisch s. v. a. אֶרֶץ, wie לַיְלָה (vgl. neugriech. ἡ νύχθα) prosaisch s. v. a. לַיִל. In 13[b] ist keinesfalls mit Ew. Hahn zu übers.: wer beachtet (bedenkt) den ganzen Erdkreis, שִׂים wie v. 23. 4,20. 24,12 — der Ausdruck wäre zu knapp, um zu besagen, dass Niemand als Gott der Erdwelt fürsorgliche Aufmerksamkeit widmet, und wenn wir 13[a] richtig verstanden haben, ist auch der Ged. unpassend. Ein passender Ged. wird gewonnen, wenn man עָלָיו aus 13[a] ergänzt: wer hat ihm auferlegt den ganzen Erdkreis (Saad. Gecat. Hirz. Schlottm.), aber bei der Wiederholung des מִי ist diese Herüberwirkung des עליו in die zweite selbstständige Frage unwahrsch. Also: wer hat gesetzt d. i. gegründet (שָׂם wie 38,5. Jes. 44,7), ein noch ungleich passenderer logisch weiter gehender Ged., da der Beauftragende Herr des Auftragsgegenstandes und somit Schöpfer der Erde sein müsste. Das ist eben allein Gott, durch dessen רוּחַ und נְשָׁמָה die Thierwelt sowohl als die Menschenwelt (s. 32,8. 33,4) das Leben hat v. 14: wenn er auf sich (emphatisch: auf sich allein) sein Herz d. i. seine Achtsamkeit richtete (שִׂים לֵב אֶל wie 2,3), seinen Hauch und Odem (den von ihm emanirten oder ge-

wirkten) an sich einzöge (אֶסֹף wie Ps. 104, 29 vgl. zur Sache Koh. 12, 7. Psychol. S. 406): so würde zusammensinken d. i. hinsterben alles Fleisch zusammt (dies, wie es scheint, auf die Zurücknahme des animalischen Lebensgeistes רוח bezüglich) und die Menschen würden zum Staube (עַל statt אֶל, viell. mit Bez. auf den üblichen Gebrauch des עַל־עָפָר 17, 16. 20, 11. 21, 26) zurückkehren (dies mit Bezug auf die Zurücknahme der menschlichen Geistseele נשמה). Nur noch wenige neuere Ausll. beziehen אֵלָיו, wie Trg. Hier. Syr., auf den Menschen statt reflexiv auf Gott; die meisten entscheiden sich mit Recht für den schon von Grotius durchschauten Sinn: *si sibi ipsi tantum bonus esse (sui unius curam habere) vellet.* אִם mit folg. Fut. bed. entw. *si velit* (LXX εἰ βούλοιτο), wie hier, oder wie öfter *si vellet* Ps. 50, 12. 139, 8. Ob. 4. Jes. 10, 22. Am. 9, 2—4. Bemerkenswerth ist dass nach Angabe Norzi's die babylonischen Texte 14ª יָשִׁיב als Chethîb, ישׂים als Kerî boten (wie unser palästinischer Text Dan. 11, 18), was eine Handschrift de Rossi's mit persischer Uebers. bestätigt; die LA gibt einen schönen Sinn: dass Gottes Herz der Welt zugekehrt und erschlossen ist, wäre dann ihre ethische Lebensbedingung, wie dass Gottes Geist ihr einwohnt ihr physischer Lebensgrund; die Zurückziehung des Herzens und die Wiederansichnahme des Geistes wäre s. v. a. Ausschluss der Welt von Gottes Liebe und Leben. Indess besagt ישׂים dasselbe, denn Beziehung des Denkens und Wollens Gottes auf Ihn selbst mit Ausschluss der Welt wäre eben Entziehung seiner Liebe. Der Beweis Elihu's ist dieser: Gott handelt nicht ungerecht, denn die Regierung der Welt ist keine ihm von aussen auferlegte Pflicht, sondern ein frei von ihm eingegangenes Verhältniss: die Welt ist nicht eines Andern Eigenthum, sondern seine freie schöpferische Setzung, und wie uneigennützig, wie selbstsuchtlos er über sie waltet, geht daraus hervor, dass er durch Hingabe seines belebenden Schöpferhauches alles Lebendige erhält und nicht, wie er leicht könnte, der Vernichtung verfallen lässt. Es ist also die göttliche Liebe, welche die Welt ins Dasein gerufen und im Dasein erhält, und diese Liebe als reiner Gegens. souveräner Willkür verbürgt die absolute Gerechtigkeit des göttlichen Waltens.

16 Und o verstehe doch, höre doch dieses;
Horch auf den Laut meiner Worte.
17 Würd' auch wohl ein Rechtshasser bändigen können?
Oder willst du den Allgerechten verurtheilen?
18 Darf man sagen einem Könige: Nichtswürdiger!?
Du Bösewicht! zu Fürsten?
19 Ihm der nicht achtet der Herrscher Ansehn,
Und nicht berücksichtigt Adelige vor Geringen:
Denn seiner Hände Werk sind sie alle.
20 Augenblicklich sterben sie, und mitternächtlich
Werden umgestossen Völker und vergehen,
Und man beseitigt Gewalthaber — nicht durch Menschenhand.

Diese Str. enthält mehrere grammatische Seltsamkeiten. Dem ersten Anschein nach scheint 16ª übers. werden zu müssen: „und wenn Einsicht (näml. dir ist = du hast), so höre doch dieses." Aber בִּינָה ist als *Milel* und mit *Mercha* accentuirt und kann also nicht Subst. sein (Hirz. Hahn u. A.), denn der Rückgang des Tons wäre schlechthin unbegreiflich und

statt des Dieners wäre ein Trenner, näml. *Dechi*, zu erwarten. Mehrere der Alten erkl. deshalb mit Nolde: *quod quum ita sit, intellige*, aber dieses elliptische וְאִם, so gut es sich auch für 21,4 gebrauchen liesse, ist unnachweisbar; auch ist die Makkefirung des וְאִם־בִּינָה dagegen, welche vielmehr von der Voraussetzung ausgeht, dass בִּינָה Imperat. und אִם ausnahmsweise wie Gen. 23,13 mit dem Imper. statt mit dem Fut. verbundene Optativpart. sei: „und wenn du doch aufmerktest" (= וְאִם־תָּבִין). In 17ª mit Schult. zu übers.: *num iram osor judicii frenabit* ist schon der Wortstellung halber unthunlich und gibt einen hier unpassenden Ged.; אַף ist Part. und das Fut. Potentialis: ists auch möglich, dass ein Feind des Rechts bändige (חָבַשׁ *imperio coercere*, wie עָצַר 1 S. 9,17. אָסַר Ps. 105,22), Recht und Regiment bedingen sich ja gegenseitig, ohne Recht fiele Alles anarchisch auseinander. In 17ᵇ wird dies auf den Weltregenten angewandt: oder (וְאִם *an* wie 8,3. 21,4. 40,9) wirst du den Mächtig-Gerechten d.i. Allgerechten verurtheilen? Wie Elihu Gott als den Allmächtigen שַׂגִּיא כֹחַ 37,23 und als den Allwissenden תְּמִים דֵּעִים 37,16 nennt, so hier als den Allgerechten צַדִּיק כַּבִּיר; die zwei Adj. sind, wie häufig im Arab., ἀσυνδέτως nebeneinandergestellt und bilden einen zusammengesetzten Begriff Ew. §. 270ᵈ. In 18ª ist das fragende הֲ mit dem Inf. verbunden, aber nicht wie 40,2 (*num litigare cum Deo castigator, scil. vult*) mit dem *inf. abs.*, sondern mit dem *inf. constr.*; die Form אֱמֹר für אֲמֹר kommt auch Spr. 25,7 vor und ist auch sonst, bes. in der Verbindung mit Partikeln z. B. בֶּאֱכֹל Num. 26,10 nicht selten Olsh. 160ᵇ [1]. Anzunehmen dass der *inf. constr.* hier, was zuweilen, obwohl selten, vorkommt (Ges. §. 131 Anm. 2) statt des *inf. abs.* stehe, ist nicht nöthig; er ist so wie nach טוֹב z. B. Richt. 9,2 (הֲמְשֹׁל) Spr. a. a. O. Ps. 133,1 und Ps. 40,6 nach אֵין als *n. actionis* gebraucht, indem הֲ in prägnantem Sinne s. v. a. *num licet* (הֲטוֹב) ist, wenn man nicht lieber mit Olsh. eine Aposiopese annehmen will: „zu einem Könige sagen: Nichtswürdiger! Du Bösewicht! zu Fürsten (darf man sich das herausnehmen?)" Die LA הַאֹמֵר ist eine unnöthige Erleichterung. Es wäre ein *crimen laesae*, wenn man einen König als Ungerechten beschimpfte und ihm damit also das wesentlichste Erforderniss eines Herrschers abspräche, und nun gar denjenigen (Merc. ergänzt richtig *tanto minus ei*), welcher nicht bevorzugt die Person (נָשָׂא פְּנֵי wie 13,8. 32,21) von Fürsten und nicht (vorzugsweise) berücksichtigt (s. über נִכַּר zu 21, 29., auch hier *Pi.* und nach masor. Angabe *Milel* aus bekanntem selbst in noch sonderbareren Fällen wie Dt. 10,5 bei וָיְהִיוּ, Ez. 32,26 bei מְחֻלְלֵי sich zur Geltung bringenden Grunde, wogegen 1 S. 23,7 *Milra*) den Vornehmen vor (לִפְנֵי im Sinne von *prae*) dem Geringen, also den König der Könige, welcher keinen parteiischen Unterschied macht, weil der König wie der Bettler seiner Hände Werk sind: sie stehen ihm beide gleich nahe als seine Geschöpfe und er ist über beide gleich erhaben als ihr Schöpfer, diese Schöpferstellung und Parteilichkeit schliessen sich aus — welch ein Notabene gegen die Lehre vom *decretum absolutum*, welche die Liebe des

---

1) Auch Ez. 25,8 ist nach der Masora und alten Ausgg. אֱמֹר zu lesen, wie אֱבֹד Dt. 7,20, אֱכֹל eb. 12,23, אֱחֹז 1 K. 6,6) zur Untersch. von den Imperativen, welche *Chatef-Segol* haben.

Schöpfers zu einer parteiischen macht und diese Liebe, die ihrem Wesen nach Allliebe ist, in Willkür verkehrt! In v. 20 beruft sich Elihu für jene Unparteilichkeit des Weltregierers auf die Weltgeschichte. Es kann da scheinen, als ob Gott Weltherren und weltbeherrschende Völker parteiisch gewähren liesse, aber plötzlich sterben sie hin und zwar mitternächtlich (hier *Mercha-mahpach*), in Wanken versetzt werden die Einzelnen eines ganzen grossen Volkes (so muss עָם dem vorausstehenden plur. Präd. gemäss verstanden werden Ges. §. 146, 1) und vergehen, und man beseitigt (יָסִירוּ statt des Pass. wie 4, 20 u. ö.) Gewaltige — לֹא בְיָד. Es ist nicht Menschenhand, die das leistet, sondern eine unsichtbare höhere Macht (welche, wenn sie יד genannt wird, nur *per anthropomorphismum* diesen Namen führt), vgl. Dan. 2, 34 לָא בִידַיִן, Dan. 8, 25 בְּאֶפֶס יָד und auch 20, 26 so wie den neutest. Gebrauch von *οὐ χειροποίητος*. Subj. von 20ª sind die vorhergenannten Fürsten; die accentuelle Theilung lässt sich beanstanden, da die Symmetrie der Stichen, welche sie herstellt, sich im Abschnitt Elihu nicht selten vermissen lässt; 20ᶜ kommt auf die Machthaber zurück, und dazwischen bez. 20ᵇ das Geschick der Angehörigen des ihren Eroberungsgelüsten dienstbar gewordenen Volkes, denn עָם kann nicht „haufenweise" (Ew. Hahn) bed., es heisst so, zumal wie hier zwischen Fürsten und Gewaltherrschern genannt, das Volk, und zwar im Untersch. von גּוֹי das staatlich zusammengefasste.

> 21 Denn seine Augen ruhn auf eines Jeden Wegen
> Und alle seine Schritte sieht er.
> 22 Es gibt keine Finsterniss und kein Todtendunkel,
> Drein sich verbergen könnten Unheilverübende.
> 23 Denn er braucht auf einen Menschen nicht lange zu achten,
> Dass er sich Gotte stelle im Gericht.

Wie die vorige Str. zeigte, dass die Schöpferstellung Gottes alle Parteilichkeit ausschliesst, so diese dass ihn seine Allwissenheit zum unparteiischen Richter befähigt. Er sieht Alles, nichts kann sich seinen Blikken entziehen, er durchschaut den Menschen, ohne das Ergebniss einer gerichtlichen Untersuchung abwarten zu müssen. שִׂים mit עַל bed. hier nicht: auferlegen (Saad. Gecat.), sondern wie 37, 15 und wie mit אֶל (v. 14) oder בְּ (23, 6): seine Aufmerksamkeit (erg. לִבּוֹ 1, 8) auf etw. richten; das Fut. hat hier modale Bed., עוֹד ist wie z. B. Gen. 46, 29 gebraucht: immerfort, in Einem fort, und in dem Absichtssatze heisst es אֶל־אֵל (statt אֵלָיו, eine durch das ganze Buch hindurch sehr beliebte Verbindung 5, 8. 8, 5. 13, 3 u. s. f.) vom Standpunkt des Menschen: Er, der Allsehende, braucht nicht lange auf diesen zu merken, darauf hin, dass er sich zu Gott ins Gericht begebe — er kennt ihn vor aller Untersuchung durch und durch, was nicht ohne Bezug auf Iobs stürmisches Verlangen, vor Gottes Gericht erscheinen zu können, gesagt ist.

> 24 Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung
> Und setzt Andere an ihre Stelle.
> 25 Also durchschaut er ihre Handlungen,
> Und wirkt Umsturz des Nachts, so werden sie zermalmet.
> 26 Nach Missethäter Art peitscht er sie
> Auf öffentlichem Schauplatz.

27 **Denn zu solchem Ende sind sie von ihm abgefallen**
Und haben alle seine Wege nicht bedacht,
28 **Um hinaufdringen zu lassen zu ihm Geschrei Geringer**
Und dass Elender Geschrei er hörte.

Mit Gewaltigen (כַּבִּירִים, arab. *kibâr, kubarâ*) macht er kurzen Process (לֹא־חֵקֶר für בְּלֹא wie 12,24. 38,26: ohne Erforschung, näml. ihres ohnehin ihm offenbaren Treibens; nicht: in unerforschlicher Weise, was nicht passt, noch weniger: *innumerabiles*, wie Hier. Syr.), und setzt infolge dessen (*fut. consec.*) Andere ein (*constituit*) d. i. bessere und würdigere Regenten (vgl. אַחֵר 8,19. Jes. 65,15) an ihrer Statt. Das folg. לָכֵן ist nicht s. v. a. לכן אשׁר, wofür kein stichhaltiger Beleg vorhanden, vielmehr führt לכן hier, wie öfter, nicht die reale Folge (20,2), sondern eine logische Folgerung ein, ein in und mit dem Vorigen unmittelbar Gegebenes (entspr. dem griech. *ἄρα* ebendamit, mithin), vgl. 42,3. Jes. 26,14. 61,7. Jer. 2, 33. 5,2. Sach. 11,7 (s. Köhler zu d. St.). So kennt er denn, wie er ebendadurch bewährt, durch und durch ihre Handlungen (מַעְבָּד, sonst nicht im B. Iob, aramaisirend für מעשׂה). Dieser aus den vorher erwähnten Thatsachen gefolgerte Thatbestand göttlicher Allwissenheit dient dann seinerseits wieder 25b zur Herleitung von Thatsachen, in denen er sich bewährt. Keinesfalls ist לַיְלָה Obj.; die Auslegungen: *et inducit noctem* (Hier.), er wandelt die Nacht in die sich gehüllt (Umbr.), *convertit eos in noctem* (Syr. Ar.) u. dgl. lesen alle in die zwei Worte hinein was sie nicht besagen. Entw. ist zu übers.: er stürzt sie Nachts (לילה wie 27,20) über den Haufen (הָפַךְ wie Spr. 12,7), oder da das V. ohne obj. Suff. ist: er macht nächtlicher Weile Umkehr oder Umsturz d. i. schafft über Nacht eine neue Ordnung der Dinge und sie, die an der Spitze der bisherigen standen, werden von dieser Katastrophe zermalmt. Das folg. תַּחַת רְשָׁעִים kann nicht bed.: auf Frevler-Platze d. i. an der Stelle, wo Frevler gestraft werden (Hirz. Hahn u. A.), denn diese Bed. gewinnt תחת (תַּחְתַּי) immer nur mit Suff. (s. zu Hab. 3,16), sondern nichts anderes als: an Frevler Statt, sie als solche nehmend und behandelnd, wie schon Hier. richtig: *quasi impios* (vgl. Jes. 10,4 Hier. *cum interfectis*). Der erst nachgehends genannte Ort ist nicht gerade die übliche Richtstätte, sondern irgendwelcher Ort, wo Alle es sehen können. Da klatscht er die bisher als unverletzlich angesehenen Würdenträger gleich gemeinen Verbrechern aus; סָפַק صفق *complodere* und dann *ictu resonante percutere*, wie das gleichfalls verw. سفع erst ohrfeigen (wie سفق = صفق), dann so schlagen bed. dass es klatscht. So wenig לָכֵן 25a = לכן אשׁר war, ebensowenig אֲשֶׁר עַל־כֵּן 27a = על־כן אשׁר (s. dagegen das zu Gen. 18,5 über כִּי־עַל־כֵּן Gesagte); Elihu will sagen, dass sie solches Strafgeschick erleiden, weil sie darum d. i. um solches zu erleiden von der Nachfolge Gottes gewichen und alle seine Wege d. i. Führungen, durch die er sich ihnen bezeugte, nicht bedacht haben: sie haben es auf diese Weise darauf angelegt, vor ihn (עָלָיו viell. mit der Vorstellung des Andringens = לְפָנָיו oder בְּאָזְנָיו) kommen zu lassen (Hier. gut: *ut pervenire facerent ad eum*) das Geschrei Geringer und dass er das Geschrei Tiefgebeugter höre (Construction ganz so wie 33,17) d. i.

darauf angelegt, seine Strafgerechtigkeit durch himmelschreiende Ungerechtigkeit herauszufordern.

29 Schafft er aber Ruhe, wer will da verurtheilen?
Und verbirgt er das Antlitz — wer kann ihn da schauen? —
Sowohl über Massen als Einzelne zumal:
30 Dass nicht regieren ruchlose Menschen,
Dass sie nicht seien Fallstricke des Volkes.
31 Denn zu Gott sagt da wohl einer:
„Ueberhoben hab' ich mich, werde nicht übel thun;
32 „Was ich nicht schaue, weise du mir nach;
„Wenn ich Unrecht verübt, ich thu's nicht weiter"!? —

Wenn Gott bei solcher himmelschreienden Bedrückung der Armen Ruhe schafft (יַשְׁקִט wie Ps. 94, 13 vgl. Jes. 14, 7 שָׁקְטָה כָּל־הָאָרֶץ, näml. nach dem Sturz des Tyrannen), wer will ihn da verurtheilen, ohne vielmehr darin seine eingreifende Gerechtigkeit zu erkennen? Die Conj. יַרְשִׁעַ [1] ist weder hier noch 1 S. 14, 47 (wo הרשיע die Schuldigen abstrafen bed.) erforderlich; auch ist יַרְשִׁעַ nicht *turbabit* (Rosenm.) zu übers., da רָשַׁע (رسع, رشع) seinem Urbegriffe nach nicht „unruhig s., toben", sondern „schlaff, locker s." (Gegens. von צדק صدق hart, fest, straff s.) bed. Ferner: wenn Gott das Antlitz verbirgt d. i. zürnt und straft, wer kann da ihn schauen d. i. ihn, den Verhüllten, sich sichtbar machen und die entzogene Gnade zurückertrotzen? Das ו von וּמִי ist beidemal, wenn man den parataktischen Ausdruck periodisirt, das des Nachsatzes hypothetischer Vordersätze, und 29^{b} zielt auf Iobs ungestüme Herausforderung Gottes. So über menschliches Richten und Trotzen erhaben waltet Gott sowohl über Massen als über Personen gleicherweise. יַחַד steigert die correlativ (*et — et*) ausgedrückte gleichmässige Beziehung (Trg. Syr.); es als verallgemeinernd zu אדם zu ziehen (LXX Hier. *et super omnes homines*) wehrt der Gegens. von Völkern und Einzelnen. An den Ged., dass Gott Ruhe schafft (vor Bedrückern) und das Antlitz verbirgt (vor den Bedrükkern und überh. unrecht Handelnden), schliessen sich nun zwei coordinirte negative Zwecksätze: damit nicht herrschen ruchlose Menschen (מִמְּלֹךְ wie z. B. 2 K. 23, 33 *Keri*), damit sie nicht mehr seien (מ = מִהְיוֹת unter Einfluss des im vorausgeg. Zwecksatz liegenden Begriffs der Beseitigung, also wie Jes. 7, 8 מעם, eb. 25, 2 מעיר, Jer. 48, 2 מגוי u. dgl.) Fallstricke des Volkes d. i. solche, deren böses Beispiel und schlechtes Regiment zum Ruin der Gesammtheit wird. In 31^{a} ist vor allem die Meinung derer abzuweisen, welche הֶאָמַר mittelst eines lautgesetzlichen Hocuspocus für *imper. Ni.* (= הֵאָמֵר) erklären, sei es im Sinne von לְהֵאָמֵר *dicendum est* (Rosenm. Schlottm. u. A. nach Raschi) oder gar in der unerhörten reflex. Bed.: sprich dich aus (Stick. Hahn); die synkopirte Infinitivform בֵּהָרֵג Ez. 26, 15 dient diesem abenteuerlichen Imperat. nicht zur Beschönigung. Es ist vielmehr אָמַר mit הֲ *interrog.* wie Ez. 28, 9 הֶאָמֹר und wahrsch. auch הֶאָמוּר Mi. 2, 7 (s. Hitz.). Eine direkte Bussermahnung an Iob wäre auch hier nicht am Platze, obwohl was Elihu sagt auf Iob gemünzt ist. Das כִּי ist begründend. So verfährt Gott mit dergleichen gewissenlosen Menschen,

1) s. Grätz in Frankels Monatsschrift 1861, 1.

welche ihre Macht zum Verderben der ihnen Untergebenen missbrauchen: denn sagt (oder: hat gesagt, vom Standpunkt des Strafvollzugs) zu Gott er (deren einer) wohl u. s. w. Anders Ew.: „denn sagt man so zu Gott sogar: ich büsse was ich nicht verbreche“, indem er aus der angeführten Rede vorwurfsvoll Rechenschaft fordernden Trotz herausliest. Es ist aber offenbar eine kurzgefasste musterhafte Beichte. Und da Elihu mit כִּי den Strafvollzug daraus begründet, dass dem אָדָם חָנֵף so sich vor Gott zu demüthigen nie in den Sinn kam, so kann נָשָׂאתִי hier nicht bed.: ich habe gebüsst (hingenommen und zu tragen bekommen was ich verschuldet), vielmehr beginnt die Beichte mit dem Bekenntniss: überhoben habe ich mich (נָשָׂא *se efferre* in Hos. 13, 1. Ps. 89, 10), worauf dann das Gelöbniss folgt: ich werde (fernerhin) nicht übel handeln (חָבַל synon. עָוָה wie Neh. 1, 7 und wahrsch. auch oben 24, 9), und die Bitte v. 32: ausser dem was ich schaue (elliptischer Objektssatz Ew. §. 333[b]) d. h. was jenseit meines Schauens liegt (= נִסְתָּרוֹת oder עֲלֻמִים Ps. 19, 13. 90, 8 die unerkannten Sünden) lehre mich, und das nochmalige auf die erkannten und erst noch zu erkennenden Sünden bezügliche Gelöbniss: wenn ich Unrecht gethan, ich werd' es nicht weiter thun. So sprechend — meint Elihu — hätten jene Hochgestellten der Strafe des Allgerechten zuvorkommen können, denn Gnade statt Zorn lässt sich nicht erzwingen, sie wird nur auf dem Wege demüthiger Busse erlangt.

33 **Soll wie du willst Er's vergelten? Denn du hast gemäkelt,**
So dass du zu bestimmen hast, nicht ich,
Und was du weisst sprich aus!
34 **Männer von Verstand werden zu mir sagen**
Und wer, ein weiser Mann, mir zuhört:
35 **„Iob redet ohne Erkenntniss**
„Und seine Worte sind ohne Einsicht.“
36 **Ei dass doch Iob geprüft würde bis aufs Aeusserste**
Ob der Gegenreden nach Heilloser Weise.
37 **Denn er fügt zu seiner Sünde Frevel,**
Unter uns klatscht er
Und macht viel Redens gegen Gott.

Die an Iob gestellte Frage, ob denn von ihm aus oder nach seinem Sinne (עִם in מֵעִמְּךָ wie 23, 10. 27, 11., s. dort) Gott vergelten solle es (näml. wie dieses „es“ nach 32[b] zu verstehen: der Menschen Uebelthun und Thun überhaupt), begründet Elihu daraus, dass Iob die göttliche Vergeltungsweise verschmäht (sich unzufrieden mit ihr gezeigt) hat, so dass also (dieses zweite כִּי bed. auch *nam*, ist aber, weil auf Grund des ersten weitergehend, dem Sinne nach s. v. a. *ita ut*) er eine andere Vergeltungsweise zu erwählen (auszusuchen) hat, nicht Elihu (der mit der geschichtlich vorliegenden vollkommen Zufriedene), worauf dann die Aufforderung folgt (דַּבֵּר nicht *infin.*, sondern wie 32, 33): was du (gerechter Vergeltung Entsprechenderes) weisst, sprich denn aus! Elihu seinerseits weiss, dass er gegen Iob, den Tadler des göttlichen Weltregiments, nicht allein steht, sondern dass Männer von Herz (Verstand) und (jeder) weise Mann der ihm zuhört darin ihm beipflichten werden, dass Iobs Reden ein erkenntniss- und einsichtsloses ist (über die Schreibung הַשְׂכֵּיל wie Jer. 3, 15 s.

Ges. §. 53 Anm. 2). In v. 36 f. lassen wir einstweilen dahin gestellt was אָבִי bed.; jedenfalls ist יִבָּחֵן optativ gemeint: geprüft möge Iob werden bis aufs Aeusserste oder Letzte d. h. seine Leidensprüfung möge bis zum endlichen Austrag der Sache (vgl. Hab. 1, 4) fortdauern ob der Gegenreden unter Männern des Unheils d. i. nach Art und Weise solcher (vgl. zu diesem *Beth* der Vergesellschaftung בַּקְּדֵשִׁים 36, 14), denn zu der חַטָּאת, von welcher geläutert zu werden seines Leidens Zweck ist, fügt er פֶּשַׁע, näml. den Frevel blasphemer Reden: unter uns (also ohne Scheu) klatscht er (näml. die Hände höhnisch ineinander, יִסְפּוֹק nur hier so absolut für יִשְׂפֹּק כַּפָּיו 27, 23., vgl. בְּשָׂפֶק 36, 18 mit סָפְקוּ 20, 22[1]) und macht viel (יֶרֶב *fut. apoc. Hi.* wie 10, 17 und statt des vollen Fut. wie יָשֹׁר 33, 27) seine Reden gegen Gott d. i. überbietet sich in Reden welche Gott unehrerbietig meistern und herausfordern. Was aber bed. — fragen wir nun — jenes אָבִי 36^{a}? Der Acc. mit *Rebia* nach scheint es *pater mi* (Hier.) bed. zu sollen, wonach auch Saad. (*jâ rabbî*) und Gecat. (*munśii* mein Schöpfer) übers. Es wäre dies die einzige Stelle, wo ein alttest. Frommer Gott אבי nennt; sonst heisst Gott Israels Vater, und Israel das Volk oder der Einzelne, mit dem Volke sich zusammenfassend, nennt ihn אבינו. Indess wäre dieses *pater mi* gerade für Elihu nicht unpassend, denn was der Verf. des Hebräerbr. 12, 7 auf Grund von Spr. 3, 11 den Gläubigen sagt: *εἰς παιδείαν ὑπομένετε* ihr duldet zu dem Zwecke väterlicher Erziehung, ist Elihu's Grundged.; auch nennt er Gott 32, 22. 36, 3 mit gleicher Bez. auf seine Person עֹשִׂי und פֹּעֲלִי — nichtdestoweniger bleibt dieses stossseufzerartige „mein Vater!" zumal in Verbindung mit dem folg. Wunsche abstossend, und nur in Ermangelung einer ansprechenderen Erkl. würden wir uns mit Hirz. dafür entscheiden. Ungleich widerlicher wäre es, wenn v. 36 f. noch zur beistimmenden Rede der Andern gehörte und Elihu sich selbst אבי anreden liesse (Wolfson Maur.). So wird also אבי irgendwie interjectionell zu fassen sein. Es mit אֲבוֹי Spr. 23, 29 zusammenzubringen ist unthunlich, denn אוי ואבוי (arab. *âh wa-âwâh*) ist „ach und weh!" Ebendies bed. das von Ges. zu בִּי verglichene aram. בייא בייא *vae vae* (Buxtorf col. 294). Das Trg. übers. צָבֵינָא ich wünsche, wonach Kimchi, unter den Neuern Umbr. Schlottm. Carey u. A. אָבִי von אָבָה Wunsch (n. d. F. קְצָת, חָזוֹת) herleiten, aber die participiale Nominalform passt schlecht zu dieser ohnehin angesichts des vorliegenden Sprachgebrauchs unwahrsch. Bed. Auch passt diese Erkl. nicht recht zu dem zugleich mit zu erklärenden בִּי. Ewald §. 358^{a} hält אָבִי für die vollere Form zu בִּי und meint אבי sei dialektisch = לְבִי = לְוִי = לוּ, aber das ist ein etymologisches Kunststück. Auf der richtigen Spur befanden sich die beiden Schultens († 1750 u. 1793), wenn sie אבי auf בוא zurückführten, aber ihre Erkl.: *rem eo adducam ut* (אבי = אביא, wie allerdings gar nicht selten z. B. 1 K. 21, 29 mit Voraussetzung einer √ בי neben בא geschrieben wird) ist künstlich und ohne Halt in Sprachgebrauch und Syntax. Den rechten Weg, aber bei unzureichenden Mitteln zu dessen Verfolgung, schlugen Körber und Simonis ein, indem sie (s. Ges. *thes.* u. בִּי) sich auf die Wunsch- und Huldigungs-

1) Die Schreibung mit ס statt שׂ beschränkt sich im B. Iob nach der Masora auf 34, 26. 37.

formel *bawwâk allah* bezogen, welche aber auch *bajjâk* lautet. Der Kamus erkl. *bajjâk*, obwohl schwankend, durch *bawwâk*, dessen Sinn (er gebe dir eine Ruhestätte) durchsichtiger ist. In einem glossirten Cod. des Zamachschari wird *ḥajjâk allah wa-bajjâk* erklärt: Gott erhalte dein Leben und lasse dich einkommen in eine Ruhestatt *bawwaaka* (also بَوَّى = أَبْوَأَ) *menzilan*. Dass אֲבִי (wie auch בִּי) mit diesem *bajjâk* zusammengehört, indem letzteres die *Piel*-Form eines alten V. *bajja* ist (s. oben S. 349), welches mit den Formen باء (wov. بِيئَة das schützende Haus) und بوأ (بوى) Eine mit בוא gleichbed. Wurzel hat, werden folg. Mittheilungen Wetzsteins zeigen.

Die Ausdrücke *abî*, *tebî*, *jebî*; *nebî*, *tebû*, *jebû* — bemerkt dieser zur Erläuterung unserer Stelle — sind in Damask so häufig, dass sie mir sehr bald auffielen, und auf meine erste Erkundigung erhielt ich stets dieselbe Antwort, dass sie eine Verstümmelung von أبغي *abġi* ich begehre u. s. w. [s. oben S. 372] seien, bis eines Tags ein Flüchtling ins Consulat kam und mich mit den Worten *abî wâlidêk* da anfasste, wo die Araber den Gürtel (*zunnâr*) tragen, eine symbolische Handlung, womit man den Schutz jemandes verlangt. Da das Wort hier nicht s. v. a. *abġi* sein konnte („ich begehre" deine Eltern), so wendete ich mich an den besten Kenner der Idiome des Landes, den Chatîb *Abderraḥmân el-Midâni*, dessen Vater 20 J. lang wandernder Sänger in den Zeltlagern gewesen war, und dieser erklärte mir, dass *abġi* nur „ich begehre", dagegen *abî* „ich bitte flehentlich, bitte um Gottes willen" bedeute und Letzteres zu einem defektiven Zeitwort بَيَّ gehöre, von welchem ausser den erwähnten Formen nur noch das Part. *anâ bâj* „ich komme als Flehender" und dessen Plur. *naḥn bâjin* gebräuchlich sei. Der Dichter *Musa Rârâ* aus *Krêje* im südl. Hauran, der 6 Monate bei mir in Damask wohnte, um mich im Dialekte seiner Heimath zu unterrichten, versicherte mir, dass bei den Beduinen auch die Perfektformen *bit*, *binâ* (ich habe, wir haben gefleht) und die Futurformen *tabin* (du Weib . .), *jaben* (sie die Weiber . .) und *taben* (ihr Weiber . .) gebräuchlich seien. Im J. 1858 kam ich auf einer Reise in die Heimath nach *Dimâs*, wohin man zwei fremde Beduinen gebracht hatte, die in der dortigen Wüste (*Ṣaḥra Dîmâs*) ihrer Pferde beraubt worden waren, wobei einer von ihnen eine tödtliche Schusswunde erhalten hatte. Als ich zu den völlig verlassenen Leuten kam, begann der Verwundete sein bittendes Verlangen nach einem Wundarzt mit den Worten *jâ šêch nebi ʿarabak* „mein Herr, wir beanspruchen den Schutz deiner Araber" d. h. wir beschwören dich bei deiner Familie. Am häufigsten kommt natürlich *abî* vor. Es nimmt sein Obj. meist im Acc. zu sich, oft auch mit der Präp. على, ganz so wie دخل (eingehen, sich wohin flüchten und bergen), welches sein richtiges Synonym und gewöhnlicher Stellvertreter im gemeinen Leben ist. Oft wird es objektlos gebraucht, und zwar sehr vielfach. Bei Weibern ist es meist die Einleitung zu einer neugierigen Frage wie: *abî* (ei sagt mir doch), habt ihr wirklich eure Tochter verlobt? Oder man be-

gleitet das Wort mit einem Gestus, indem die fünf Finger der rechten Hand, mit den Spitzen vereinigt, dem angeredeten Jähzornigen oder Ungeduldigen so entgegengestreckt werden, als wollte man ihm einen kostbaren Gegenstand zeigen, wo *abi* dann so viel bed. als: ich bitte dich, warte doch, bis ich dir dieses Juwel gezeigt habe d. h. lass dir noch eine zur Sache gehörige Bemerkung machen. Auch בִּי (wahrsch. nicht aus אָבִי verstümmelt, sondern ein n. d. F. אִי, צִי von בוח = בוא abgeleitetes *n. concretum* im Sinne von *dachîl* oder *mustagir* Schutzsuchender, Schützling) existirt noch unverändert in Hauran und in der Steppe. Der Beduine bringt ein wichtiges Verlangen an mit den Worten *anâ bi ahlak* ich bin der Schützling deiner Familie oder *anâ bi 'irdak* ich wende mich an deine Ehre u. s. w., während man in Damask dafür *anâ dachîl ahlak*, *harîmak*, *aulâdak* u. s. w. sagt. Die Beduinenweiber wenden jenes *bi* in abgeschwächter Bed. an, um ein Stück Seife oder Zucker zu betteln, und man hört oft *anâ bi lihjetak* ich bitte bei deinem Barte u. dgl.

Mag man nun jenes אָבִי Elihu's mit *abġi* (von بغا, hebr. בָּעָה, aram. בְּעָא *fut.* יִבְעֵי, wie בִּי mit בְּעִי) oder mit *abi* = אָבְא von einem V. *bajja* = בוא (בי) combiniren,[1] immer bleibt es ein merkwürdiges Beispiel für die dem übrigen Buche gleiche arabische und, so zu sagen, dialektisch haurânische Färbung des Abschnitts Elihu, während man andererseits auch bei dieser zweiten Rede sich des Eindrucks eines grossen Abstands vom übrigen Buche nicht erwehren kann: die Sprache geht auf hohem Kothurne, ohne dass ihre sonderbare Härte, wie dort, die nothwendige Folge nur mühsam concentrirter Gedankenfülle ist; auch herrscht hier überall nicht mehr das sonstige Ebenmass der Strophenzeilen und nicht mehr die sonstige gleichmässige Gedankenschwere derselben.

Fassen wir mit Absehn von dem pathetischen und schroffen Rahmen den Kern der Rede ins Auge, so weist Elihu den Vorwurf der Ungerechtigkeit, den Iob erhoben, zuerst als dem Wesen Gottes widersprechend zurück 34, 10 f.; dann sucht er ihn, als dem Walten Gottes widersprechend, zu widerlegen und zwar 1) apagogisch aus der selbstsuchtlosen Liebe, womit Gottes Obhut den Odem alles Lebendigen bewahrt, während er, der Alles geschaffen, alles Geschaffene auf das frühere Nichts zurückführen könnte 34, 12—15.; 2) inductionsweise aus dem unparteilichen Gericht, welches er über Fürsten und Völkern übt und woraus hervorgeht, dass der Weltbeherrscher auch der Allgerechte ist 34, 16—20. Hierauf beweist Elihu, dass Gott Gerechtigkeit üben kann, daraus dass er allwissend ist und ohne gerichtliche Untersuchung das Innerste des Menschen durchschaut 34, 21—28.; unerreichbar menschlicher Anklage und

1) Keinesfalls möchten wir mit Wetzst. das אבי אבי 2 K. 2, 12. 13, 14 hiernach erklären, so dass der König Israels den Sterbenden bei dem National- und Glaubensheere beschwört, ihn nicht zu verlassen, wie etwa ein Araber bei geringster Veranlassung „bei den Heeren des Islams" schwören wird, s. dagegen 2 K. 6, 21 vgl. 5, 13. 8, 9 (בְּנִךְ). Hier ist vielmehr, wenn es einer arabischen Parallele bedarf, die übliche Todtenklage *bi-abî anta* (so theuer wie mein Vater warst du mir) z. B. bei Kosegarten, *Chrestom.* p. 140, 3 zu vergleichen. Eher liesse sich mit Ew. § 101[c] אבי 1 Sam. 24, 12 hierherziehen und als zu den nordpalästinischen Eigenheiten des Königsbuchs gehörig ansehen, aber in Beihalt der angeführten Stellen ist auch das unwahrsch.

menschlichem Trotze waltet er über Völker und Einzelne, selbst über Könige, und nichts wendet seine gerechte Strafe ab, als demüthige Busse mit der Bitte um Enthüllung der unerkannten Sünden 34, 29—32. Denn Gott richtet sich in seinem vergeltenden Walten nicht nach dem unzufriedenen Meistern anmassender und doch rathloser Menschen 34, 33. Es verdient Anerkennung, dass Elihu hier mit schon früher (bes. 12, 15 ff.) Gesagtem nicht zusammentrifft, ohne dieses zu anderem Zwecke zu verwenden, und dass seine Theodicee eine wesentlich andere ist, als die aus dem Munde der Freunde vernommene. Sie ist nicht blos phänomenell, sondern wurzelhaft. Sie unternimmt es nicht, die vielen anscheinenden Widersprüche mit der vergeltenden Gerechtigkeit, welche das äussere Geschehen aufweist, als mit ihr übereinstimmend erklären zu wollen; sie löst die Frage nicht schlecht empirisch, sondern aus der Idee der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt und verbürgt mit solcher inneren Nothwendigkeit den für menschliche Kurzsicht noch übrig bleibenden Räthseln ihre dereinstige Lösung.

Die dritte Rede Elihu's c. XXXV.

Schema: 6. 8. 10. 6.

[Da hob Elihu an und sprach:]

2 Achtest du das für Recht,
Sagst: meine Gerechtigkeit geht über Gottes,
3 Dass du sagest, was sie dir nütze,
Was frommt sie mir mehr als meine Sünde?
4 Ich werde dir entgegnen Worte
Und deinen Genossen mit dir.

Das neutrische זאת 2ª weist vorwärts auf כִּי־תֹאמַר 3ª: dies dass du sagest; חָשַׁב mit Acc. des Obj. und לְ des Präd. wie 33, 10 vgl. 13, 24 u. ö. Der zweite Fragsatz 2ᵇ ist dem ersten nebengeordnet und der Gesammtsinn des schwerfälligen Satzgefüges v. 2—3 ist dieser: Achtest du das für Recht und meinest um deswillen deine Gerechtigkeit über die göttliche stellen zu können, dass, wie du behauptest, dieser deiner Gerechtigkeit keine Gerechtigkeit auf Seiten Gottes entspricht, dieweil Gott zwischen Gerechtigkeit und Sünde der Menschen keinen Unterschied mache und jene unbelohnt lasse? צִדְקִי (wofür Olsh. צִדַּקְתִּי lesen will, wie 9, 27 אמרתי für אָמְרִי) bildet mit מֵאֵל einen Nominalsatz: *justitia mea est prae Deo* (*prae divina*), מִן comparativ wie 32, 2 vgl. zu Sache 34, 5., nicht s. v. a. *ἀπό* wie 4, 17. Auf כי־תאמר folgt erst *or. obliqua:* was sie (näml. צדקך) dir nütze, dann *or. directa* (s. über diesen Wechsel Ew. §. 338ª): was hab' ich für Nutzen (näml. בצדקי) *prae peccato meo*, auch dieses מִן ist compar., die immerhin zweideutige Verbindung wurde dadurch zulässig, dass man sprachgebräuchlich „Gewinn von etwas ziehen" durch הוֹעִיל בְּ, nicht durch הועיל מִן ausdrückt. Uebrigens ist *prae peccato meo* s. v. a. *plus quam inde quod pecco*, vgl. Ps. 18, 24 מֵעֲוֺנִי, Hos. 4, 8 אֶל־עֲוֺנָם. Dass Iob was ihm Elihu v. 3 in den Mund legt, nicht direkt gesagt hat (er führt es 21, 15 als Rede der Gottlosen an), bemerkten wir schon zu 34, 9., aber als

Consequenz liegt es allerdings in solchen Aussagen wie 9, 22. Die Polemik Elihu's gegen Iob und Consorten (רֵעֶיךָ sind nicht die Drei, wie LXX Hier. übers., sondern die אַנְשֵׁי אָוֶן, denen Iob durch solche Reden sich gleichstellt 34, 8. 36) ist also nicht unberechtigt, zumal da er die Folgerung zugleich mit ihrer Prämisse angreift. In Str. 2 wird zunächst die Berechtigung des Folgesatzes widerlegt.

5 Blicke gen Himmel und siehe,
Und schaue die Aetherhöhn: hoch über dir sind sie.
6 Wenn du sündigst, was wirkst du auf ihn?
Und sind viel deiner Frevel, was thu'st du ihm?
7 Wenn du gerecht bist, was gibst du ihm
Oder was nimmt aus deiner Hand er hin?
8 Dem Mann wie du gilt deine Gottlosigkeit
Und dir, dem Menschenkind, deine Gerechtigkeit.

Himmelwärts soll er den Blick richten, um sich von der Höhe des Himmels aus einen Begriff von der Erhabenheit des überhimmlischen Gottes zu machen; die Verbindung הַבֵּט וּרְאֵה ist wie Ps. 80, 15 u. ö.; שְׁחָקִים (von שָׁחַק سحق zerreiben, dünnen, also Gegens. von עָבִים) sind die dünnen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herniederhangenden Wolken; מִן nach גָּבַהּ bez. die dem Schauenden jenseitig bleibende Höhe. Aus der Erhabenheit Gottes wird dann weiter gefolgert, dass ein menschliches Einwirken auf ihn, gegen welches er sich leidentlich verhielte, unmöglich ist; die Vocalisation schwankt hier zwischen תִּפְעַל (die gew. Futurform) und תִּפְעָל (als Verkürzung von תִּפְעֹל n. d. F. אֶזְעֹם Num. 23, 8). Menschliches Sündigen oder Rechtthun vermindert oder erhöhet nicht seine Seligkeit, Schaden und Nutzen ist nur auf Seiten des Menschen, von dem es ausgeht. Die Andern, welche das von ihm ausgehende Thun trifft, sind v. 8 nicht inbegriffen: gerechtes oder gottloses Handeln, will Elihu sagen, ist als solches und mit seinen Folgen lediglich dem Handelnden selbst zugehörig, dem Manne „gleich dir" (לְאִישׁ *Munach*, כָּמוֹךָ *Munach*), dem Menschenkind d. i. dem des Bösen wie des Guten fähigen und je nachdem er sich für dieses oder jenes entscheidet sein Glück oder Unglück entscheidenden Menschen im Untersch. von Gott dem in seiner Allgerechtigkeit immer unveränderlich gleichen. Was hier Elihu sagt, haben wir auch schon von Eliphas 22, 2 f. gehört und Iob selbst spricht sich 7, 20 ähnlich aus, aber innerhalb des Gedankenkreises Elihu's wird das alles für Iob zu neuen wirksamen Motiven stiller Ergebung, denn was sollte Iob zur Rechtfertigung seiner Klagen über sein Leiden gegen Sätze wie diese einwenden, dass das Gute seinen Lohn und das Böse seine Strafe in sich selbst trage und dass weder Gottes Belohnung des Guten ein Werk der Schuldigkeit noch seine Bestrafung des Bösen ein Werk der Nothwehr sei? Solchen Wahrheiten gegenüber muss er wirklich verstummen.

9 Ob der Bedrückungen Menge erhebt man zwar Geschrei,
Man ruft um Hülfe ob des Arms der Grossen,
10 Aber man denkt nicht: Wo ist Eloah mein Schöpfer,
Der Loblieder darreicht in der Nacht,
11 Der uns belehrt durch die Thiere der Erde
Und durch die Vögel des Himmels uns weise macht?

12 Alsdann schreien sie, doch er erwiedert nicht,
Von wegen des Uebermuths der Bösen.
13 Nur leeren Schein erhört Gott nicht,
Und der Allmächtige beachtet ihn nicht.

In 9a ist die Accentuation des מֵרוֹב mit *Dechi*, wonach Dachselt erkl.: *prae multitudine* (*oppressionum*) *oppressi clamabunt*, irrig; auch ist wie überall מֵרֹב zu schreiben und dieses (nach Codd. und den Ausgg. von Jablonski Majus Michaelis u. a.) mit *Munach* zu acc., welchem עֲשׁוּקִים mit vicarirendem *Munach* folgt: *prae multitudine oppressionum* (עשׁוּקים wie Koh. 4, 1a und wahrsch. auch Am. 3, 9) *edunt clamorem* (*Hi.* in gesteigerter Kal. Bed. wie z. B. הִזְנָה Unzucht treiben Hos. 4, 10. u. ö., vgl. S. 384 Anm.); über יְרוֹעֲ 9b s. S. 263., רַבִּים sind Grosse oder Herren (arab. *arbâb*). Auf die Plurale mit allgem. Subj. folgt 10a der Sing.: und man sagt nicht (ganz so wie in הֶאָמַר 34, 31). Elihu entkräftet den von Iob 24, 12 ausgesprochenen Zweifel, dass Gott die Ungerechtigkeit gewähren lasse und die bedrückte Unschuld ohne Genugthuung bleibe. Das Ausbleiben dieser hat darin seinen Grund, dass die Leidenden zwar klagen, aber nicht ernstlich nach dem einigen rechten Helfer fragen, nach Gott ihrem Erschaffer (עֹשִׂים intensiver Plur. wie Jes. 22, 11. 54, 5. Ps. 149, 2), der Lieder (זְמִרוֹת von dem schallnachahmenden זמר) gibt (wozu sich eine Stelle der Edda vgl. lässt: „Wuodan gibt Lieder dem Skalden") in der Nacht d. h. der mitten in der Nacht der Trübsal Loblieder über das durchbrechende Licht der Hülfe in den Mund der Leidenden legt. An Lobsingung der Herrlichkeit des nächtlichen Himmels (Stick. Hahn) ist so wenig als an Sphärenmusik zu denken; die Nacht ist wie 34, 20. 25 die Zeit unversehens plötzlicher Wandlung. In v. 11 fassen die meisten Ausll. (zuletzt Schlottm.) die beiden מִן comparativisch; Elihu würde dann, indem er an den Leidenden das Fragen nach diesem Gott vermisst, das bewusste Verhältniss meinen, in das er uns zu sich gesetzt hat, und welchem gemäss der leidende Mensch nicht blos instinctiv klagen, sondern demüthig sich beugen und herzinnig beten sollte. Aber nach 12, 7 (vgl. Spr. 6, 6 וחכם) ist zu übers.: der uns lehret (מַלְפֵנוּ = מְאַלְפֵנוּ vgl. 2 S. 22, 40. Psalter 1, 160) von den Thieren der Erde (so dass von ihnen als Lehrmitteln Lehre für uns ausgeht) und von den Vögeln des Himmels uns weise macht: dieser Uebers., wonach v. 11 eine fortgehende, durch die Thierwelt vermittelte göttliche Belehrung aussagt, entspricht das mit dem Part. wechselnde Fut. besser; auch passt der Ged. in den Zus., denn von den vielen Erkenntnissen und Tugenden, die sich von den Thieren lernen lassen, kommt hier das Beten in Betracht, die Löwen aber brüllen zu Gott Ps. 104, 21., das lechzende Vieh schreiet zu Gott Jo. 1, 20., die Raben rufen Gott an Ps. 147, 9. Fixiren wir nun den Gesammtged. von v. 10 f., dass das Leiden die meisten Menschen nicht zu Gott dem allmächtigen Helfer treibt, welcher demüthig um Hülfe gebeten sein will: so liegt es näher, שָׁם (s. zu 23, 7) im Sinne von alsdann (*τότε*) als mit Hinweisung auf den Schauplatz der Bedrückung im Sinne von allda (LXX Hier. *ibi*) zu fassen; die Verstheilung ist richtig, schon H. B. Starcke erkl. richtig: ***Tunc clamabunt*** (***sed non respondebit***) ***propter superbiam*** (***insolentiam***) ***malorum***. **Weder ist** מִפְּנֵי **mit** יַעֲנֶה

im Sinne von *non exaudiet et servabit* zu verbinden, bei welcher *constr. praegnans* מִן Ps. 22, 22 statt מִפְּנֵי zu erwarten wäre, noch im Sinne von *non exaudiet propter* (Hirz. Schlottm.), denn die übermüthigen רָעִים sind nicht die unerhörlich Klagenden, sondern, wie der Zus. lehrt, diej. von denen der Anlass zur Klage ausgeht. Also: durch die Drangsal sich nicht zu Gott hintreiben lassend schreien sie alsdann, ohne jedoch bei Gott Erhörung zu finden, von wegen des Uebermuths böser Menschen, den sie zu erleiden haben. Weshalb ihr Schreien keine Erwiederung findet, sagt v. 13: Nur Leeres (d. i. bloses Lippengeplärr ohne die Eigenschaften rechten Gebets) hört Gott nicht und der Allmächtige beachtet das nicht. Mit Unrecht spricht Hahn dem אַךְ die Bedd. *certo* und *verumtamen* ab, aber die aus der affirmativen Grundbed.[1] hervorgehende restrictive (eitel Leere oder Hohlheit) ziehen wir hier der adversativen (jedoch Leeres) vor, da der adversative Ged. *verumtamen non exaudit* bereits in וְלֹא יַעֲנֶה seinen Ausdruck gefunden hat.

14 Obschon du sagst, du schauest ihn nicht:
Die Rechtssache liegt vor ihm und du mögst sein harren.
15 Nun denn, wenn noch nicht gestraft sein Zorn,
Sollte er nicht wissen um den Protz gar wohl?
16 Während doch Iob grundlos aufreisst seinen Mund,
Ohne Erkenntniss viel Redens macht.

Die Anrede ergeht nicht ausschliesslich an Iob, denn es handelt sich hier ja zunächst um die in der Menschenwelt grassirenden und scheinbar straflos bleibenden Ungerechtigkeiten, aber insofern doch auch an Iob, als er 23, 8—10 vgl. 19, 7. 30, 20 so über Nichterhörung seines Gebets geklagt hat. אַף כִּי bed. anderwärts *quanto minus* 4, 19 oder auch *quanto magis* Spr. 15, 11., aber nirgends *quanto minus si* (Hirz. Hlgst) oder *quanto magis si* (Hahn), auch nicht Ez. 15, 5., wo es *etiamne quum* bed. Wie es aber selbstverständlich *etiam quum* bed. kann, so auch *etiamsi*, *etsi*, wie hier und Neh. 9, 18. Auf dies *quamvis dicas* (*opineris*) folgt *or. obliqua* wie 35, 3ᵃ. Der Sachverhalt — sagt der Nachsatz 14ᵇ — ist ein andrer als du meinst: die zu entscheidende Sache liegt vor ihm, ist ihm also wohl bewusst und mögest du nur seiner harren (תְּחוֹלֵל statt יַחֵל oder תּוֹחִיל nur hier, vgl. Ps. 37, 7 והתחולל לו), die Entscheidung wenn sie auch verzieht wird nicht ausbleiben. In v. 15 f. wird von den meisten neuern Ausll. v. 15 als Vordersatz zu v. 16 gefasst, in welchem Falle, abgesehen von vorgebrachten Verschrobenheiten, zwei Erkl. möglich sind: 1) Doch jetzt, weil nicht heimsucht (heimsuche) sein (Gottes) Zorn .. so reisst Iob seinen Mund auf; 2) Doch nun, weil er (Gott) nicht heimsucht seinen (Iobs) Zorn (vgl. zu dieser Bez. des אַפּוֹ auf Iob 18, 4. 36, 13. 18) .. so reisst Iob u. s. w. Dass ein Satz mit grundangebendem כִּי seinem Hauptsatze vorausgeschickt wird, ist nicht ohne Beispiel Gen. 3, 14. 17., aber bei dieser Satzfügung pflegt sonst immer im Haupt- oder Nachsatz das Verbum vorauszustehen (so dass also ויפצח איוב zu erwarten wäre), obwohl im Arab. diese Wortstellung ואיוב יפצח und zwar فايوب statt وايوب (bei Verschiedenheit des Subj. im Vorder- und Nachsatz, s. de Sacy *Gramm.*

1) s. Hupfeld in der Zeitschr. für Kunde des Morgenl. 2, 441 f.

arabe §. 1201, 2) regelrecht ist. Deshalb meinte ich eine Zeit lang, dass v. 15 fragend zu fassen sei: Und nun (וְעַתָּה logisch folgernd und abschliessend, was hier dessen wahrscheinlichste Function ist Ew. §. 353[b]), sollte gar nicht heimsuchen (פָּקַד so absolut wie 31, 14) sein Zorn und sollte er nicht Notiz nehmen u. s. w., כִּי interrogativ wie 1 S. 24, 20. 28, 13. 1 K. 11, 22 wie sonst הֲכִי (verhält es sich so dass oder: sollte es sich so verhalten dass) 6, 22 u. ö., wobei sich zu den beiden Prät. das zu Gen. 21, 7 über den modalen Gebrauch des Prät. in Fragen Gesagte vgl. liesse. Aber bei dieser Auffassung ist der Anschluss von v. 16 unbequem. Das Richtige hat (abges. von dem missverstandenen פַּשׁ) Ew.: Also, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn, so weiss er von der Albernheit nicht sehr! Man hat 15[b] als Nachsatz zu 15[a] zu fassen, jedoch nicht als exclamativen, sondern als interrogativen. Dieser interrog. Gebrauch von ולא ist nicht ungewöhnlich 2 S. 19, 44. Ez. 16, 43. 47. 56. 32, 27 und ganz ebenso wie hier nach einem hypothet. Vordersatze findet sich dieses interrog. ולא 1 S. 20, 9. Ex. 8, 22. Bei dieser interrog. Fassung von v. 15 bleibt fraglich, ob er sich auf Iobs oder auf die in der Menschenwelt grassirende Sünde bez. Das Thema dieser 3. Rede Elihu's fordert die letztere Bez., wenn auch viell. nicht ohne Seitenblick auf Iobs eignes übermüthiges Gebahren. Wie passend sich v. 16 anschliesst, zeigt die Uebers.: v. 16 ist Umstandssatz oder, wenn man ihn nicht als untergeordneten, sondern lieber als auf gleicher Linie mit v. 15 stehenden Satz fassen will, ein wie häufig mit ו angeknüpfter Adversativsatz: aber (jedoch) Iob . ., פָּצָה פֶּה von höhnischem Aufreissen (Aufsperren) des Mundes wie Thren. 2, 16. 3, 46., הֶבֶל ist dazu Acc. der nähern Bestimmung (= בְּהֶבֶל) und das nur hier und 36, 31 vorkommende הִכְבִּיר bed. ununterschieden *magnificare* und *multiplicare*: Iob macht viel hohe pathetische Worte. Wie dieses יַכְבִּיר, so zu sagen, hebräoarabisch ist (arab. *akbara*), so ist v. 15 voll Arabismen: 1) die Verbindung אַיִן פָּקַד, die im hebr. Sprachgebrauch nicht ihres Gleichen hat (mag sie urspr. relativ: *non est quod visitaverit* Ew. §. 321[b] gemeint sein oder nicht) entspricht dem vulgärarab. Gebrauche von ليس für لا Ges. *thes.* 1, 82[b], wahrsch. hat אַיִן den Werth einer verstärkten Verneinung (Carey: *not at all*). 2) Die Verbindung יָדַע בְּ um etwas wissen, Kenntniss von etw. nehmen (anders 12, 9 vgl. aber zum Sinne 24, 12) gleicht der arab. Constr. des V. *ʿalima* mit *bi* (um) oder *bianna* (darum dass) des Obj.; מְאֹד (s. darüber zu Ps. 31, 12) gehört nicht zu בפשׁ (was freilich möglich), sondern nach Ps. 139, 14 zu ידע. 3) Vor allem aber ist פַּשׁ aus dem Arab. zu erkl.; die Bed. Menge (jüd. Ausll. nach פושׁ *Ni. se diffundere* Nah. 3, 18) passt nicht, die Bed. Frevel (LXX Hier. u. A.: פשׁ = פשׁע) bietet ein gewaltsam verstümmeltes und obendrein in diesem Zus. nicht significantes Wort, wogegen das arab. فشّ (aber nicht in seinen Derivaten *fasîs* hohlköpfig, *fâsûs* Hohlköpfigkeit, Blödsinnigkeit mit diesem ihrem metaphor. Sinne) eine zum gewünschten Ziele führende Bedeutungsentwickelung aufweist, zumal in dem hier nächstliegenden syrisch-arab. Sprachgebrauche. Das V. فشّ (פשׂפשׂ, verw. فشر, فرش ausbreiten *expandere*) wird urspr. vom Was-

ser gesagt (*faśś el-mâ*): seinen Damm überströmen, sein Ufer überfluthen, weshalb eine Niederung am See von *el-Hiğâne*, wohin das Wasser des Sees nach den Winterregen austritt, *el-mefeśś* genannt wird; dann vom Schlauch: auslaufen (*ṭarf mefśûś* ein ausgelaufener Schlauch), von der Geschwulst (*waram*): sich verziehen, verschwinden und trop. vom Zorne (*el-chulḳ*): ausbrechen, sich an etw. auslassen, daher die RA: machst du mich zur *mefeśśe* (zum Gegenstand der Auslassung) deines Zorns? Von diesem فشّ (wov. verschieden قاش *med. Waw* obenauf schwimmen, trop. obenauf sein, sich nicht unterdrücken lassen und *med. Je*, vgl. פּוּשׁ Hab. 1, 8. Jer. 50, 11. Mal. 3, 20., stolziren bed.) ist פַּשׁ n. d. F. בַּר, מַר, מַס gebildet, ein Synon. von זָדוֹן oder auch עֶבְרָה in der Bed. maasslosen Uebermuths, ungestüm herausplatzenden Protzes.[1]

So bestätigt sich auch am Schlusse dieser 3. Rede Elihu's die diesem Abschnitt mit dem übrigen Buche gemeinsame arabische und zwar syrisch-arabische Färbung, während wir andererseits die kühnen ureignen Bilder, die bis c. 31 wie eine Woge die andere trieben, vermissen und einen Abstand der Kunst wie etwa zwischen Koheleth und Salomo gewahren. Die Hauptged. der Rede hörten wir auch schon von den drei Freunden und Iob selber. Dass die Frömmigkeit dem Frommen selber nützt, ohne Gott zu einer schuldigen Gegenleistung zu verpflichten, sagte schon Eliphas 22, 2 f. und dass erhörliches Beten zur Zeit der Noth und vergebliches Schreien den Frommen und den Gottlosen unterscheidet, sagte Iob 27, 9 f. Elihu aber entnimmt diese Ged. ihrer bisherigen verfehlten Verwendung. Wenn die Frömmigkeit Gotte nichts gibt, das er belohnen müsste, so darf Iob sein Leidenswiderfahrniss, so räthselhaft es ihm ist, nicht als ungerechtes ansehn, und wenn die Frommen nicht sofort Gottes rächenden Zorn über den Hochmuth ihrer Bedrücker erleben, so liegt die Frage, ob denn ihr Gebet um Hülfe rechter Art sei, näher als die Klage über Mangel an Gerechtigkeit in Gottes Weltregiment. Iob schweigt auch auf diese Rede. Den rechten Trost enthält sie nicht, wohl aber demüthig hinzunehmende Rüge. Sie trifft ihm ins Herz. Ob sie aber ins Herz der Idee des Buches trifft, ist eine andere Frage.

---

1) Die Bed. *expandere* liegt auch dem N. *fiśśe* Lunge (in Aegypten) unter, die Bed. *discutere* (insbes. *carminare* krämpeln), welche auch das talm. פִּשְׁפֵּשׁ hat, ist nur eine Nuance derselben, die Entstehung der trop. Bed. *fatuum esse* liegt in *ğaus faśûś* leere Nüsse zu Tage. Der Reis aus dem paläst. Thale *Ḥûle*, heisst es irgendwo, ist schlechter als der ägyptische, weil er (was ein Fehler im Orient) beim Kochen *tufeśśis'* d. i. zerplatzt, zerfährt, auseinandergeht (vgl. dagegen: Fällt Same zur Aussaat im Wasser zu Boden, so ist er gut; schwimmt er obenauf *jefûs'*, so ist er schlecht). Das *Pi.* jenes *faśśa* bed. machen, dass das Wasser überströmt, trop. *faśśaśa ḳalbahu* er machte seinem Herzen Luft d. h. offenbarte ein Geheimniss, das ihn drückte. Ein Sprüchwort sagt: der Markt (mit seinem Leben und wechselnden Bildern) ist ein *feśśâś* der Sorgen d. i. zerstreut ein bekümmertes Herz. Im *Hi.* sagt man desgleichen sprüchwörtlich *el-bukâ jufiśś* das Weinen leitet den Seelenschmerz ab. *Wetzst.*

Die vierte Rede Elihu's c. XXXVI. XXXVII.

Schema: 6.7.6.6.6.7.6.8.8.8 | 11.11.8.6.8.11.

[Da fuhr Elihu fort und sprach:]

2 Wart' auf mich ein wenig, so werd' ich dich berichten,
Denn noch gibt es für Eloah zu Sagendes.
3 Ich werde entnehmen mein Wissen von weit her
Und meinem Schöpfer Recht verschaffen.
4 Denn wahrlich nicht Lüge sind meine Worte,
Ein Vollkommner an Erkenntnissen steht vor dir.

Elihu's vorausgeg. drei Reden wurden mit וַיַּעַן eingeführt, diese vierte zu Ehren der Dreizahl nur als Fortsetzung der andern. Iob soll noch ein wenig zuwarten, denn noch hat er (= עוֹד לִי) oder: noch gibt es für Eloah Worte d. i. noch ist nicht erschöpft was sich zur Rechtfertigung Gottes gegen Iobs Klagen und Anklagen sagen lässt; das aram. כַּתַּר erscheint nur hier ins Hebr. aufgenommen, wogegen חִוָּה *nunciare* (arab. وحى I. IV) ein schon Ps. 19,3 vorkommender poetischer Aramaismus ist (vgl. zur Constr. 32,6) und זְעֵיר (eine innere Diminutivbildung nach Art der arab. *zu'air)* bei Jesaia 28,10.13 der (jerusal.) Vulgärsprache angehört, hier aber poetisch verwendet ist. Das V. נָשָׂא 3ª ist nicht nach נשׂא משׁל, sondern nach 1 K. 10,11 zu verstehen und לְמֵרָחוֹק bed. wie auch 39,29. Jes. 37,26 *e longinquo*, näml. aus dem weiten Bereiche der Geschichts- und Naturwelt. Der Ausdruck נָתַן צֶדֶק folgt der Analogie von נתן כבוד (עז). Mit dem ausschliesslich elihuischen דֵּעַ wechselt 4ᵇ דֵּעָה, indem Elihu sich תְּמִים דֵּעוֹת nennt, wie 37,16 Gott תְּמִים דֵּעִים (vgl. 1 S. 2,3 אֵל דֵּעוֹת). Von Charakterreinheit kann תמים in dieser Verb. mit דעות nicht gemeint sein, sondern wie Elihu dort Gotte absolute Vollkommenheit des Wissens nach allen Seiten hin zuspricht, so nimmt er hier in Bezug auf die Theodicee, die er Iob entgegenstellt, Fehllosigkeit und Ungetrübtheit der Erkenntniss in Anspruch.

5 Sieh Gott ist mächtig und handelt doch nicht verächtlich,
Mächtig an Kraft des Verstandes.
6 Er erhält nicht am Leben den Gottlosen
Und Leidvoller Recht gewährt er.
7 Er entzieht nicht dem Gerechten seine Augen,
Sondern mit Königen auf den Thron,
Da setzt er sie hin auf immer und sie sind erhöhet.

Das zu וְלֹא יִמְאָס hinzuzudenkende Obj. ist wie 42,6 dem Zus. zu entnehmen; der Sinn des Verbums ist wie 8,20: er ist erhaben, ohne doch von seiner Höhe verächtlich herabzusehen (*non despicit*) oder bestimmter: ohne sich über das seinen Geschöpfen, auch den geringsten, gebührende Recht hinwegzusetzen — gross an Kraft des Herzens (vgl. 34,33 אנשׁי לבב, arab. *ûlû-l-elbâb)* d. i. des Verstandes (*νοῦς, πνεῦμα*), um Recht und Unrecht allenthalben und gründlich zu durchschauen. Wie sein Walten in der Menschenwelt diese mit Herablassung zu dem Niedrigen gepaarte nicht blos äussere, sondern geistige Ueberlegenheit bewährt, sagen v. 6.7. Der Objektsbegriff וְאֶת־מְלָכִים לַכִּסֵּא tritt (wie Jes. 9,11 der Subjektsbegriff) vermöge des nachsatzartig folgenden und ihn wieder aufnehmenden

fut. consec. um so schärfer hervor. Ew. findet diese Erkl. gegen die Accente und den Satzbau selbst, aber sie ist jenen vollkommen gemäss und syntaktisch unanfechtbar (Ges. §. 129, 2[b] und Ew. selbst §. 344[b]). Wie לכסא gemeint ist (er macht sie hinsitzen auf den Thron) zeigt Ps. 9, 5 vgl. 132, 12. Jes. 47, 1. Sachlich parallel sind 5, 11. 1 S. 2, 8. Ps. 113 7, f.

8 **Und wenn sie gefesselt sind mit Ketten,**
Gefangen werden in Leidens-Banden:
9 **Da macht er ihnen kund ihr Thun**
Und ihre Frevel, dass sie sich überhoben;
10 **Da öffnet er ihr Ohr der Mahnung**
Und heisst sie sich bekehren von Heillosem.

Subj. sind keinesfalls die רשׁעים (Hahn), sondern die צדיקים oder die für Zucht ebenso Empfänglichen als ihrer Bedürftigen, ganz so wie in Ps. 107, welcher überh. mehrseitigen Anlass zu ergiebiger Vergleichung mit den Reden Elihu's bietet. Die Ketten 8[a] sind eigentlich und die Bande 8[b] uneigentlich gemeint; der Psalmist paart beides in אסירי עֳני וברזל 107, 10. Der Nachsatz beginnt v. 9 und wiederholt sich in anderer Wendung v. 10. פֹּעַל im Sinne von *maleficium* wie arab. فَعْلَة erinnert an מעשׂה *facinus* 33, 17. כִּי 9[b] ist wie 10[b] objektives *quod*. Man übers. aber nicht *quod invaluerint* (Rosenm.), was gegen den nächstliegenden Sinn des *Hithpa*„ sondern nach 15, 25: *quod sese extulerint*. מוּסָר παιδεία *disciplina* wechselt hier mit dem 33, 16 gebrauchten seltneren מֹסָר; dort lasen wir auch schon die RA גָּלָה אֹזֶן das Ohr aufdecken d. h. wie wir sagen: erschliessen. אָמַר כִּי entspricht dem arab. *amara an* (*bi-an*) anbefehlen dass. Der Grundged. Elihu's tritt hier wieder einmal unverkennbar zu Tage: die Leiden der Gerechten sind wohlgemeinte Züchtigungen, welche sie den Sünden entwöhnen sollen, denen sie, fleischlich sicher geworden, verfallen sind — eine auf ihr Heil abzweckende Busspredigt Gottes.

11 **Wenn sie hören und willfahren,**
Verbringen sie ihre Tage im Glücke
Und ihre Jahre im Wohlbehagen.
12 **Und wenn sie nicht hören,**
Fahren sie ins Geschoss dahin
Und verhauchen in Unverstand.

Da 10[b] eine göttliche Willenserklärung vorausgegangen ist, so liegt es näher, וְיַעֲבֹדוּ im Sinne von *obsequi* zu Willen sein (wie 1 K. 12, 7 vgl. מַעֲבָד von עָבַד in dem verallgemeinerten Sinne *facere*) als mit Umbr. im Sinne von *colere scil. Deum* (wie Jes. 19, 23., arab. ʿâbid Gottesverehrer, Frommer) zu fassen. Statt יְבַלּוּ Jes. 65, 22 (wozu die Masora לית d. i. „nirgends sonst“ bem.) und 21, 13 *Chethib* heisst es hier unbestritten יְכַלּוּ (Trg. יְשַׁלְמוּן *peragent* wie Ez. 43, 27). נְעִימִים ist wie Ps. 16, 6 neutrisches Masc.: *amoena*. Zu עבר בשׁלח ins Geschoss hineinstürzen d. i. peremtorischer Strafe verfallen vgl. 33, 18.; zu בבלי דעת 35, 16. 4, 21. Unbussfertigkeit wandelt das Leiden, welches ein Rettungsmittel sein soll, in gänzliches Verderben, doch gibt es solche, die sich dadurch nicht warnen und schrecken lassen.

13 Doch die ruchlosen Herzens hegen Groll,
Flehen nicht wenn er sie gefesselt.
14 So stirbt denn in Jugendfrische ihre Seele hin
Und ihr Leben wie das der Lustbuben.
15 Doch den Duldenden entrückt er durch sein Dulden
Und öffnet durch Bedrückung ihr Ohr.

Wer im Leiden mit Gott grollt und nicht demüthig zu ihm fleht, der zeigt ebendadurch, dass er ein חָנֵף Gottentfremdeter (s. über den Wurzelbegriff S. 134) und kein צדיק ist. Schon dieser Zus. legt es nahe, unter אַף nicht den göttlichen Zorn zu verstehen: θησαυρίζουσιν ὀργήν (Rosenm. nach Röm. 2,5) oder: sie laden Zorn auf sich (Wolfson, welcher עֲלֵיהֶם erg.), sondern Ungeduld, Unmuth und Murren des Menschen selber: sie hegen oder bergen Zorn, näml. בְּלִבָּם (vgl. 22,22., wo שׂים בלב zu Herzen nehmen, zugleich aber im Herzen bewahren bed.). So absolut gebraucht bed. שׂים anderwärts im Buche Acht haben 4,20. 24,12. 34,23 oder (wie وضع) ein Unterpfand einsetzen, hier bed. es *reponunt s. recondunt* (mit selbstverständlichem *in ipsis*), wie auch شام *fut. i.* einsenkend (*immittentem*) bergen, z. B. das Schwert in der Scheide, bed. Mit תָּמֹת für וְתָמֹת (Jes. 50,2) oder וַתָּמָת folgt ἀσυνδέτως wie z. B. Hos. 7,16 die aus dieser Vereitelung der göttlichen Gnadenabsicht sich entpuppende Strafe; חַיָּה wechselt mit נפש wie 33,22. 28., נֹעַר (gleichfalls ein Lieblingswort Elihu's) ist nicht anders als 33,25 und in dem sich gleicherweise mit dem Abschn. Elihu wie mit dem übrigen B. Iob berührenden Ps. 88 v. 16 gemeint. Das ב von בַּקְּדֵשִׁים hat den Sinn von *aeque ac* (Trg. הֵיךְ) wie 34,36 vgl. תַּחַת 34,26. Hier. übers.: *inter effeminatos*, denn קְדֵשִׁים (heidnisch s. v. a. קְדוֹשִׁים, wie כְּמָרִים heidnisch s. v. a. כֹּהֲנִים) heissen die männlichen Hierodulen, die sich ebenso wie die weiblichen der Gottheit zu Ehren zu passiver frühzeitig ausmergelnder Unzucht hergaben (s. Keil zu Dt. 23,18), ein auch in Israel je und je überhand genommener heidnischer Greuel (1 K. 14,24. 15,12. 22,47), der mit dem von Syrien aus überkommenen Astarte- und Baalsdienst zusammenhing und auf den hier der Scene entsprechend angespielt wird. Für den Dulder dagegen, welcher nicht blos zwangsweise, sondern willig duldet, wird dieses sein Dulden Mittel der Rettung und sittlicher Läuterung. Das Lautspiel יְחַלֵּץ und בַלַּחַץ ist in der Uebers. wiedergegeben. Das ב ist beidemal dem Grundged. Elihu's gemäss *Beth instrum.*

16 Und auch dich lockt er aus der Bedrängniss Rachen
Auf weiten Plan, dess Boden beengnisslos,
Und deines Tisches Besetzung soll Fettes voll werden.
17 Doch Frevler-Richtens bist du voll geworden:
Richten und Gericht greifen ineinander!
18 Denn lass doch ja nicht Ingrimm dich verlocken zum Höhnen,
Und lass die Grösse des Lösegelds dich nicht verleiten.

Mit 16ᵃ geht Elihu zur Application des in der vorigen Str. Gesagten auf Iob über. Da es üblich ist, אַף (wie גַּם und אַךְ), obwohl nicht zum nächstfolgenden Satzgliede gehörig, an die Spitze des Satzes zu stellen, so kann וְאַף הֲסִיתְךָ für וְהֵסִית אַף אֹתְךָ nicht auffallen. Das Prät. הסיתך ist

nicht verheissend, sondern Elihu sagt, in welcher Absicht Gott das gegenwärtige Leiden über Iob verhängt hat. הֵסִית מִן ist wie 2 Chr. 18, 31.: aus der Drangsal (צָר für צַר bei Gross-*Rebia*), die ihn in ihrem Rachen hat und zu verschlingen droht, lockt Gott ihn hinweg zu grossem Glücke, was Elihu mit den Psalmbildern vom weiten Plan und festen Tische (vgl. z. B. Ps. 4,2. 23,5) ausdrückt. רַחַב ist Locativ und לֹא־מוּצָק תַּחְתֶּיהָ ist entw. Relativsatz: dessen Unten (Boden) Unbeengtes, Nichtbeengniss (in welchem Falle מוּצָק nicht Constr. vom *n. hofal.* מוּצָק Jes. 8,23., sondern Absolutiv n. d. F. מַחֲנַק 7,15. Ew. §. 160[c] Anm. 4 wäre), Saad. لا ضيق في موضعها (*cujus in loco non angustiae*), oder es ist virtuelles Adj.: ohne (לֹא = בְּלֹא wie 34, 24 vgl. zu 12,24) Beengniss ihres Unten *eorum quae sub se habet* (vgl. zu 28,5); רַחַב ist Fem. wie רְחוֹב Dan. 9,25. An die Stelle des Locativs tritt 16[c] ein besonderer Satz: und die Niederlassung oder Auftragung d. i. das Aufgetragene (von נוּחַ niederschweben, sich niederlassen) deines Tisches soll voll werden von Fett; מָלֵא (sei es Adj. oder Verb.) richtet sich attraktionell nach dem Gen. des regierten Nomens und es ist unnöthig, נַחַת mit Rosenm. u. A. von נָחַת (aramaisirend für יָרַד) abzuleiten. In v. 17 ist דִּין von Iobs absprechendem Urtheil über Gott und seine Führungen gemeint (vgl. Ps. 76, 9., wo es richterliche Entscheidung, und Spr. 22, 10., wo es rechthaberisches Aburtheilen bed.); 17[a] ist nicht Bedingungssatz (Hahn), in welchem Falle das *praet. hypoth.* voraussteben würde, sondern adversativer Aussagesatz: aber (doch) Frevler-Richtens (frevlen Richtens) bist du voll, worauf dann ebenso ἀσυνδέτως wie 14[a] der schlimme Ausgang ausgesprochen wird, den dieses Richten nach Frevlerweise zur Folge haben wird: solches Richten und Strafgericht grenzen dicht aneinander. Diesen von Ges. durchschauten Sinn haben Röd. Dietr. Schlottm. mit Unrecht wieder aufgegeben, indem sie übers.: Gericht und Urtheil (Schuld und Strafe) werden dich fassen; יִתְמֹכוּ *prehendunt scil. se* (Ebr.: reichen sich die Hand) ist wie das aram. סְמַךְ nähern, zusammenhängen (rabb. סָמוּךְ nahe bei), arab. *tamâsaka* (von مسك = סמך wie z. B. *hanas'* = נָחָשׁ), gebraucht. In v. 18 überlassen wir die Dickmilch oder Sahne (חֵמָה = חֶמְאָה wie 29, 6) denen welche sich einreden, Sahne könne metaphorisch s. v. a. Ueberfluss bed. (Ew. Hirz. Vaih. Hlgst.). Auch Renans Uebers.: *N'espère pas détourner la colère de Dieu par une amende* überlassen wir als eine reine Unbegreiflichkeit ihrem im B. Iob an eignen Ged., ausgen. diesen Einen, armen Erfinder. Ueberhaupt ist der Ged.: „wähne nicht dich durch Reichthum, durch ein grosses Lösegeld bei Gott abfinden zu können“ hier ganz ungehörig. Auch lässt sich חֵמָה, welches wie z. B. דְּאָגָה Spr. 12,25 (Ew. §. 174[g]) als Masc. construirt ist, nicht von Gottes Zorn verstehen, da der Dichter הֵסִית nicht das eine Mal Gotte ein wohlgemeintes Locken, das andere Mal ein Verlocken *in malam partem* zugeschrieben haben wird; das Verlockende ist Iobs eigne חֵמָה und zwar nicht die Hitze seines Leidens (Hahn), sondern seiner Leidenschaft vgl. אַף v. 13., שֶׂפֶק aber ist nach 34,37 vgl. 27,23 zu erkl. (Händegeklatsch = Hohn) und כֹּפֶר bed. Sühne oder Büssung wie 33, 24. Elihu ermahnt Iob, sich nicht durch Hitze in Höhnen hinein oder zu Höhnen fortreissen, sich nicht

durch das Lösegeld, welches als Preis der Wiederbeglückung von ihm gefordert wird, näml. demüthiges Dulden der göttlichen Züchtigung, als ob dieses Lösegeld masslos gross wäre, vom rechten Wege abbringen zu lassen. Der Zus. ist klar: Aburtheilen (דִּין) und Verurtheilung (מִשְׁפָּט) sind hart beisammen, denn (כִּי) Leidenschaftlichkeit, dass die nur ja nicht (פֶּן) dich verlocke . . du würdest Gottes Gerichte nicht entgehen!

> 19 **Soll dich hinstellen dein Schreien ausser Bedrängniss**
> **Und alle Anstrengungen der Kraft?**
> 20 **Sehne nicht die Nacht herbei,**
> **Die hinwegheben wird Völker von ihrer Stätte!**
> 21 **Hüte dich, wende dich nicht Heillosem zu,**
> **Denn daran hast du Lust mehr als am Dulden.**

Diej. Ausll., welche in 18ᵇ die Warnung fanden, Iob möge nur nicht wähnen, sich durch ein beträchtliches Lösegeld vom Gerichte loskaufen zu können, erkl. nun weiter: wird er schätzen deinen Reichthum (Farissol Rosenm. Umbr. Carey Ebr. u. A.) oder: wird ausreichen dein Reichthum (Hirz. Schlottm.) oder irgendwie anders (Ew.). Aber abgesehen von der Ungehörigkeit dieser sonst im Buche unerhörten Insinuation und von dem Zwange, der dem הֲיַעֲרֹךְ angethan werden muss, um sich ihr zu fügen, ist שׁוּעַ, obwohl es als Abstr. von שׁוֹעַ 34,19 Reichthum bed. könnte (vgl. سَعَة *amplitudo*), doch dem vorliegenden Sprachgebrauch nach (s. 30, 24) Nebenform von שֶׁוַע (שַׁוְעָה) Hülfsgeschrei, und auf diese Bed. führen auch 35,9 f. 13 u. a. St. Noch weniger lässt sich das Folg. jenem Freikaufungsged. anpassen; Hirz. übers.: O! nicht Gold und alle Schätze des Vermögens nicht! Aber בְּצָר ist nirgends s. v. a. בְּצֶר 22,24., wohl aber bed. צָר v. 16 Bedrängniss und der Ausdruck לֹא בְצָר in Bedrängnisslosigkeit ist wie לא בחכמה 4,21. לא ביד 34,20. Endlich bed. אַמִּיץ כֹּחַ mächtig an physischer Kraft 9,4.19 und מַאֲמַצֵּי־כֹחַ Machterweise der Kraft, nicht „Schätze des Vermögens.“ Richtig Stick.: „Wird denn dein wildes ungestümes Schreien und all deine Kraftanstrengung, wie sie ein Krieger im Gedränge aufbietet, um sich herauszuarbeiten, dich hinstellen wo freier Raum ist“; nur ist mit Hahn das Bild des Kriegers zu streichen, עָרַךְ ist nur ein exquisites Wort für שׂוּם, שִׁית hinstellen, aufstellen 37,19. Elihu gibt Iob die Nutzlosigkeit seines ungestümen Rechtens mit Gott zu bedenken und warnt ihn hierauf v. 20 vor seiner grausigen Provocation göttlichen Gerichts: *ne anheles* (7,2) *noctem illam* (mit emphatischem Art.) *sublaturam populos loco suo;* לַעֲלוֹת ist s. v. a. *futuram* (הוֹוָה הֹוָה oder הֶעָתִידָה) *ut tollat* = *sublaturam* (s. zu 5,11 לָשׂוּם *collocaturus*, 30,6 לִשְׁכֹּן *habitandum est*), synkopirt aus לְהַעֲלוֹת im Sinne von Ps. 102,25., und תַּחְתָּם bed. wie 40,12 (vgl. zu Hab. 3,16) nichts anderes als dass sie da wo sie sich eben befinden, festgebannt ohne Möglichkeit der Entrinnung, dem Dasein entrückt werden. Wenn ganze Völker solchem Geschicke verfallen, um wie viel weniger wird der Einzelne sich dessen erwehren können! Und doch drängt sich Iob vor das Tribunal des furchtbaren Strafrichters, statt sich unter seine gewaltige Hand zu beugen — möge er noch bei Zeiten vor dieser absoluten Unsittlichkeit אָוֶן zurückschrecken, denn er hat ihr den Vorzug gegeben vor עֳנִי stillem resignirtem Dulden. בָּחַר עַל bed. 2 S. 19,39

jemandem aufzulegen belieben, hier wie sonst בחר בְּ seine Wahl auf etw. lenken, etw. zum Vorwurf seiner Wahl machen, viell. auch unter Mitwirkung der RA יִתְעַנֵּג עַל und ähnlicher. Die Constr. ist sonderbar, da sich eher זה בחרת עַל־עֹנִי *hanc elegisti prae toleratione* erwarten liesse.

22 Sieh Gott handelt erhaben in seiner Kraft,
Wer ist ihm gleich Lehrer?
23 Wer hat ihm aufgetragen seinen Weg,
Und wer dürfte sagen: du thust Unrecht!?
24 Denke darauf dass du erhöhest sein Thun,
Welches besungen haben Männer.
25 Alle Menschen weiden sich daran,
Sterbliche erblickens aus der Ferne,

Die meisten neuern Ausll. geben dem מוֹרֶה nach LXX *δυνάστης* die Bed. Herr, indem sie das arab. *mar-un* (*imru-un*), syr. *mor* (mit Art. *moro*) oder *more* (mit Art. *morjo*), chald. מָרֵא, talm. מַר (vgl. Philo 2,522 *ed. Mangey*: *οὕτως*, näml. *μάριν*, *φασὶ τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις*), damit vergleichen, aber mit Recht bleiben Rosenm. Arnh. Löwenthal Wolfson Schlottm. nach Trg. Syr. Hier. bei der Bed. Lehrer, denn 1) hat מוֹרֶה (von הוֹרָה Ps. 25, 8. 12. 32, 8) etymologisch mit מר (von מָרֵא مَرُوَ *opimum, robustum esse*) nichts zu schaffen; 2) ist es gerade Elihu eigen, Gott als Lehrer sowohl durch Träume und Leidensschickungen 33, 14 ff. 34, 32., als durch seine Creaturen 35, 11 dazustellen, und 3) ist auch hier die Bezeichnung Gottes als unvergleichlichen Lehrers nicht unpassend, nachdem 22ª sein Walten als überschwenglich erhabenes bez. ist, welches ebendeshalb menschlicher Forschung sich selbst bescheidende Ehrfurcht gebietet. In 23ª ist nicht zu übers.: Wer beaufsichtigt (überwacht) ihn in seinem Wandel (פָּקַד mit על des persönlichen und Acc. des sachlichen Obj.), was ohne Halt im Sprachgebrauch, sondern: wer hat ihm aufgetragen (פקד על wie 34, 13) seinen Weg d. i. wie Rosenm. richtig erkl.: *quis ei praescripsit quae agere deberet*, er ist keines Mandatar, Niemandem verantwortlich und Niemandem etwas zu leisten schuldig, und wer dürfte sagen (*quis dixerit*, vgl. über das Perf. zu 35, 15): du thust Unrecht — ein lernbegieriger Schüler soll der Mensch sein, nicht ein selbstkluger Meisterer des Absoluten, dessen Walten nicht nach fremden, sondern nach seinen eignen inneren Gesetzen beurtheilt sein will. So soll denn Iob darauf denken (*memento* = *cura ut*) Gottes Thun hoch zu preisen (תַּשְׂגִּיא 12, 23), das von אֲנָשִׁים Menschen rechter Art (37, 24) besungene (vgl. z. B. Ps. 104, 33), Hier. *de quo cecinerunt viri;* die Bed. *intueri* (Rosenm. Umbr.) hat שׁוֹרֵר nirgends, dagegen liebt Elihu direkte (33, 27. 35, 10) und indirekte Hinweisungen auf die Psalmen. Alle Menschen — fährt er mit Bezug auf Gottes פֹּעַל Walten fort — schauen es, näml. wie בוֹ besagt, mit Wohlgefallen und Staunen, Sterbliche erblicken es (ehrfürchtig) aus der Ferne — ebenderselbe Ged., der bereits 26, 14 in Iobs Munde den grossartigsten Ausdruck gefunden.

26 Sieh Gott ist erhaben — wir kennen ihn nicht aus;
Die Zahl seiner Jahre, die ist unausforschlich.

27 **Denn er zieht Wasser-Tropfen nieder,**
Sie sickern als Regen bei seinem Nebeldunst,
28 **Welchen rieseln die Aetherhöhen,**
Niederträufen auf der Menschen viele.
29 **Versteht man vollends die Ausbreitungen des Gewölks,**
Das Gekrach seines Zeltes?

Dem *Waw* der Gedankenfolge in 26ª entspricht das *Waw* des Quasi-Nachsatzes in 26ᵇ (Ges. §. 145, 2); מִסְפַּר שָׁנָיו ist als Subjektsbegriff nominativisch gedacht (s. zu 4, 6 S. 60 Anm. 1), nicht wie in ähnlichen Quasi-Vordersätzen z. B. 23, 12 als Acc. des Betreffs, שַׂגִּיא hier und 37, 23 kommt sonst nur im alttest. Chaldäisch vor. Im Folg. beschreibt Elihu die wundersame Entstehung des Regens. „Wenn Iob nur gekommen wäre — sagt ein Midrasch (*Jalkut* §. 518) — uns den Sachverhalt des Sündflut-Geschlechts (s. bes. 22, 15—18) zu erklären, so wäre das schon genug, und wenn Elihu nur gekommen wäre, uns den Sachverhalt der Regen-Entstehung (מעשה ירידת גשמים) zu erklären, so wäre das schon genug.“ In Gesenius' HW wird v. 27 übers.: Wenn er die Wassertropfen zu sich aufgezogen hat, so.. Aber es heisst ja יְגָרַע, nicht גֵּרַע, und גָּרַע bed. weder im Hebr. noch im Arab. *attrahere in sublime* (Rosenm.), sondern nur *attrahere* (√ גר) und *detrahere;* die letztere Bed. ist im Hebr. (15, 8. 36, 7) die herrschende. Mit כִּי wird die überschwengliche Erhabenheit des den Wechsel der Creatur Ueberwährenden an einem Beispiele gezeigt: er entzieht (zapft gleichsam ab) Wasser-Tropfen, näml. den am Himmelsbogen festgehaltenen oberen Wassern, die als Nebel und Wolken über uns hinziehn (s. Genesis S. 107), und diese Wasser-Tropfen sickern nieder (זָקַק sickern, seigen, hier nicht in trans. Bed., da die Wasser-Tropfen der Regen selbst sind, sondern in intrans.) als Regen לְאֵדוֹ bei seinem Dunste d. i. indem den Luftraum (רָקִיעַ) von ihm gewirkter Dunst (Gen. 2, 6) erfüllt, dessen Niederschlag eben jener Regen ist, welchen wie v. 28 sagt der Wolkenhimmel (שְׁחָקִים von seinen dünnen Luftschichten benannt im Untersch. vom nächsten Dunstkreis) rieselt, herabträuft auf viele Menschen d. i. weithin über die Menschenmenge, welche den vom Regen betroffenen Landstrich bewohnt; beide Vv. sind hier trans. gebraucht, sowohl נָזַל wie Jes. 45, 8 als רָעַף wie offenbar Spr. 3, 20. אַף אִם 29ª eröffnet eine steigernde Frage: zudem könnte einer = könnte vollends (gar) einer verstehen, was allerdings dem Sinne nach s. v. a. um wie viel weniger (אַף כִּי); אִם ist aber das fragende *an* und אַף אִם entspricht dem הַאַף im ersten Gliede der ausgeprägten Doppelfrage 34, 17. 40, 8 f. מִפְרְשֵׂי sind nicht Berstungen, von פָּרַשׂ = פָּרַס *frangere, findere*, sondern Ausspannungen wie Ez. 27, 7 zeigt, von פָּרַשׂ *expandere* Ps. 105, 39 vgl. oben zu 26, 9; es ist das Anwachsen der oft von einem Anfange aus, „klein wie eines Mannes Hand“ (1 K. 18, 44), sich zusammenziehenden Gewitterwolken gemeint, die majestätische Allmacht birgt sich hinter diesen wie in einer aus dichtem Gezweig geflochtenen סֻכָּה (Ps. 18, 12) und der rollende Donner heisst hier das Gekrach (תְּשֻׁאוֹת wie 39, 7 von שׁוֹא tosen, wov. auch שׁוֹאָה, wenn es nicht n. d. F. גּוֹלָה Auswanderung, Verbannung, von שָׁאָה, s. zu 30, 3., gebildet ist) dieses Wolkenzeltes, in welchem der Donnerer waltet.

30 **Sieh er breitet über sich sein Licht**
Und die Wurzeln des Meeres bedeckt er.
31 **Denn dadurch richtet er Völker,**
Gibt er Nahrung zum Ueberfluss.
32 **Beide Hände überdeckt er mit Licht**
Und entbietet es als zum Ziele Treffender.
33 **Es meldet ihn an sein Dröhnen,**
Das Heerdenvieh sogar dass er im Anzug.

Einige Ausll. (Hirz. Hahn Schlottm.) verstehen unter יָם 30ᵇ den Himmelsocean oder das Meer der oberen Wasser, aber ob ים irgend wo in diesem Sinne gebraucht sei, ist mehr als fraglich (s. zu 9, 8); andere (wie Umbr. Ew.) die aus den Tiefen des Meeres himmelauf emporgezogenen Wassermassen, wozu sich eine von Stick. (der jedoch das ו von וְשָׁרְשֵׁי für *Waw adaequationis* hält) angeführte persische Stelle aus Schebisteri vergl. lässt: „Aus dem Meere empor hebt sich Ausdünstung und kommt nieder durch Gottes Befehl auf Wüsten." In beiden Fällen wäre כִּסָּה s. v. a. כסה עָלָיו *obtegit se*, was an und für sich möglich. Wer aber einmal ein Gewitter in der Nähe des Meeres erlebt hat, wird sich für eine der folg. drei Erkl. entscheiden: 1) Er bedeckt den aufgewühlten Meeresgrund (vgl. Ps. 18, 15 f.) mit den sich wieder legenden Wogen (Blumenf.), aber dann wäre 30ᵃ von dem der Wolkennacht des Gewitters folgenden Lichte des wieder geklärten Himmels zu verstehen, was im Hinblick auf 32ᵃ unwahrsch.; 2) während der Himmel droben von Blitzen grell erleuchtet wird, erscheinen die Abgründe des Oceans in um so tiefere Nacht gehüllt (Ebr.); die Beobachtung ist richtig, aber nicht minder eine andere, dass die Blitze bei einem Gewitter, zumal einem nächtlichen, gleich herabgeworfenen Schlingen פַּחִים Ps. 11, 6 in die Meerestiefe hinabfahren und das Wassermeer auf Augenblicke wie in ein Flammenmeer verwandeln, wonach sich erkl. lässt 3) Sieh er breitet über sich sein Licht (näml. das Licht unaufhörlichen Welterleuchtens) und des Meeres Wurzeln d. i. das Meer bis in seine Tiefen bedeckt er damit, indem er es durch und durch licht macht (Stuhlm. Wolfs.). So, wie es scheint, auch Hier.: *Et (si voluerit) fulgurare lumine suo desuper, cardines quoque maris operiet.*[1] In v. 31 wird dies dass er Licht der Blitze zu seiner Erscheinung macht (פָּרַשׂ עָלָיו) und dass er die Erde bis zu den Meereswurzeln herunter mit diesem Lichte bedeckt, aus der dabei obwaltenden theils strafrichterlichen theils wohlthätigen Absicht begründet; בָּם geht neutrisch (wie בָּהֶם 22, 21) auf die Phänomene des Gewitters, מַכְבִּיר (mit adverb. ל wie לָרֹב 26, 3) Grossmachendes = Grossmachung, Reichlichkeit (nur hier) ist *n. hifil.* n. d. F. מַשְׁחִית *perdens* = *perditio*. In v. 32 ist Gott kriegerisch als Blitze-Schleuderer vorgestellt: er deckt über beide Hände Licht d. i. wappnet beide über und über mit Licht (vgl. סִכְסֵךְ und شَكَّ *totum se operire armis*) und entbietet es (עָלֶיהָ auf אור als Fem. wie Jer. 13, 16 und zuweilen im

1) Das Trg. übers. אור v. 30. 32 mit מִטְרָא *pluvia* nach dem irrigen Ausspruch R. Jochanans: כל אורח שנאמר באליהוא אינו אלא בירידת גשמים. AE und Kimchi erkl. hienach sogar עֲלֵי־אור Jes. 18, 4. LXX übers. 30ᵃ: *ἰδοὺ ἐκτενεῖ ἐπ' αὐτὸν ἠδώ* (*A επ αυτον το τοξον;* א *επ αυτην ηωδη* mit den Correcturen *ηδω* und *τοξον*), wahrsch. nach der LA אידו für אורו. Aber wie hängen *ἠδώ* und Regenbogen zus.?

Talm. bezüglich). Was aber bed. בְּמַפְגִּיעַ? Hahn fasst מפגיע als *n. hifil.*, wie מכביר: Gegenst. des Treffens, aber wo bliebe da die urspr. hifilische Bed.? Es müsste בְּמִפְגָּע (7,20) heissen, wie Olsh. lesen will. Ew. Hirz. u. A. übers. nach dem Vorgange von Theod. (LXX) Syr. Hier.: gegen den Widersacher; מפגיע bed. zwar Jes. 59, 16 das Gegentheil: *intercessor* (eig. den fürbittenden Anläufer), indess wäre es möglich dass dieses Wort ebenso wie פגע *c. acc.* (welches gew. feindliches Begegnen Ex. 5, 3 u. ö., zuweilen aber auch freundliches Jes. 47, 3. 64, 4 bed.) ein ἐναντιόσημον wäre. Wir ziehen es vor, beim vorliegenden Sprachgebrauch zu bleiben, nach welchem הפגיע *facere ut quid incurset s. petat* Jes. 53, 6., מפגיע also den Treffenmachenden (Treffenden) im Gegens. zum Fehlschiessenden bed.; das ב ist das hier so wie Ex. 6, 3. Ps. 55, 19. Jes. 40, 10 gebrauchte *Beth essentiae* (s. zu 23, 13). Mit beiden Händen greift er in die Materie des Blitz-Lichts hinein, füllt sie damit, so dass sie ganz und gar davon bedeckt sind, und ertheilt ihm Befehl (bestimmt ihm sein Ziel), ein sicher Treffender! In 33ª verderben sich Trg. Syr. Symm. Theod. (aus dem v. 32 f. bei LXX ergänzt ist[1]) Hier. Lth. u. A. den Sinn, indem sie רֵעוֹ = רֵעֵהוּ „sein Freund (Genosse)" übers.; unter den Neuern vertreten nur noch Umbr. Schlottm. diese Bed., Böttch. Welte versuchens nach Coccejus, Tingstads u. A. Vorgang mit der Bed. „Gedanke = Beschluss", die Meisten aber von Ew. bis Hahn entscheiden sich für die ebenso einfache als sprachgebrauchs- und zusammenhangsgemässe Auffassung: Es thut Kunde über ihn (kündigt ihn an) sein Dröhnen (רֵעוֹ wie Ex. 32, 17). In 33ᵇ vocalisiren Theod. (LXX) Syr. Hier. מקנה wie unser vorliegender Text, übers. aber *possessio*, womit nichts anzufangen. Das Trg. in seinen drei Uebersetzungsversuchen von v. 33 denkt an קִנְאָה und קַנָּא, wonach Hahn: Ereiferung des Zorns (verkündet) den Kommenden, was מקנה statt מְקַנֶּה voraussetzt, und Schlottm.: Zorneseifer (ergeht) über den Frevel (nach Symm. ζῆλον περὶ ἀδικίας), was die auch von Syr. Theod. (LXX) vertretene LA עַוְלָה (עולה) ἀδικία voraussetzt. Aehnl. schon Schult.: *rubedinem flammantem nasi contra elatum* und Tingstad: *zelum irae in iniquitatem*. Aber dass die Sprache ein Subst. מְקַנֶּה Ereiferung gekannt habe, ist nicht wahrsch., obwohl Ez. 8, 3 הַמַּקְנֶה s. v. a. הַמַּקְנִיא ist, so dass man eher versucht sein könnte (s. dort Hitz.), מְקַנֶּה אַף „eifern machend den Zorn wider den Frevel" zu lesen, wenn man sich nicht mit Berg und neuerdings Bleek für (מְקַנֶּה) מְקַנֵּא אַף בְּעַוְלָה *excandescens (zelans) irâ contra iniquitatem* entscheiden will. Aber gibt der Text so wie er lautet wirklich keinen passenden Sinn? Schon AE und Duran verstehen ihn von dem an dem Heerdenvieh מִקְנֶה sich zeigenden Vorgefühl des herannahenden Gewitters. Demgemäss übers. Ew.: Ihn meldet an sein Donnerruf, das Vieh sogar dass er im Zuge (Anzuge), und eigenthümlich neu (יגיד nicht von vorahnendem, sondern von dankbarem Blöken verstehend) Ebr.: auch das Vieh auf dem neu aufsprossenden Grase. Aber eine solche Versetzung des אַף ist ohne Beispiel. Hirz. Ges.: Es verkündigt ihn sein Rollen (Donnergeroll) der Heer-

1) s. Bickel, *De indole ac ratione versionis Alex. in interpretando l. Iobi* p. 50. א hat wie *B*: αναγγελει περι αυτου φιλον (corr. φιλοσ) αυτου κσ κτησισ και περι αδικιασ.

de, ihn und zwar den Aufsteigenden (Heranziehenden). Aber diese neue Interpunktion verdirbt Versgliederung und Syntax. Besser Rosenm. wie Duran: *pecus non tantum pluviam proximam, sed et antequam nubes in sublime adscenderint adscensuras praesagit* nach Virgil, *Georg.* 1,374 s.: *illum (imbrem) surgentem vallibus imis Aeriae fugere grues.* Aber עָלָיו geht auf Gott und also auch עַל־עוֹלֶה, näml. den die Gewitterwolken heraufführenden (Jer. 10,13. 51,16. Ps. 135,7) und selber in ihnen aufsteigenden oder, was עָלָה häufig bed., kriegerisch heranziehenden. Man hat zu erkl.: Es gibt Kunde von ihm (dem richterlich-gnädig sich Offenbarenden) sein Donnergekrach, das Heerdenvieh (gibt Kunde) sogar von dem erst Aufsteigenden, indem es näml. wenn das Gewitter im Anzug ist ängstlich sich zusammendrängt und zu bergen sucht. Die Redenden sind Araber, die Scene ist auf dem Lande, auf die Thierwelt verweist Elihu auch 35,11., dieser Zug im Bilde des Gewitters kann also nicht befremden.

37,1 Ja darob erzittert mein Herz
Und bebt auf von seiner Stätte.
2 Hört, o hört auf das Getöse seines Halles
Und das Gemurmel, das aus seinem Munde gehet.
3 Unter den ganzen Himmel hin lässt er es los
Und seinen Blitzstrahl nach den Säumen der Erde.
4 Hinter ihm drein brüllt Donnerhall,
Er donnert mit dem Halle seiner Majestät
Und spart die Blitze nicht, wenn ertönt sein Hall.
5 Es donnert Gott mit seinem Halle wunderbarlich,
Vollführend Grosses, uns unerkennbar.

Louis Bridel wird wohl Recht haben wenn er hinter c. 36 die Bem. einschaltet: *L'éclair brille, la tonnerre gronde.* לְזֹאת geht nicht auf die im Geiste vorgestellte, sondern auf die jetzt von Aug' und Ohr wahrzunehmende Erscheinung des Gewitters. Die Verbindung שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ kann sowohl höret immerzu Jes. 6,9 als höret genau 13,17 bed., hier das Letztere. רֹגֶז vom Donner entspricht den ebenso gebräuchlichen Vv. رجف und رجس. Die fünfmalige Häufung von קוֹל, für dessen dunkeltönigen Laut unser „Stimme" der schlechteste Ersatz ist, erinnert an die sieben קוֹלוֹת (ἑπτὰ βρονταί) in Ps. 29. Parallel ist 2ᵇ הֶגֶה Gemurmel, wie anderwärts vom Knurren des Löwen und Gurren der Taube. Das Suff. von יִשְׁרֵהוּ geht auf den die unermesslichen Weiten unter dem Himmel durchrollenden Donner; יִשְׁרֵהוּ ist nicht *perf. Pi.* von יָשַׁר (Schlottm.), denn „eine bestimmte Richtung geben" (2 Chr. 32,30) passt nicht zum Donner, sondern *fut. Kal* von שָׁרָה lösen, loslassen, entbinden (Ew. Hirz. und die Meisten). Was 3ᵃ vom Donner, sagt 3ᵇ vom Lichte, näml. Wetterlichte d.i. Blitze, Gott entsendet ihn nach den Zipfeln πτέρυγες d.i. Enden der Erde hin. Naturgemäss geht אַחֲרָיו 4ᵃ auf den Blitz, dem das Donnergebrüll folgt, und יְעַקְּבֵם auf die Blitze, die Gott, wenn einmal sein Gedröhn sich vernehmen lässt, nicht zurückhält (עִקֵּב = עַכֵּב des Trg. und arab. *akkaba* dahintenlassen, versparen), sondern in schneller Folge leuchten lässt. Ewalds Uebers.: sollte er sie (die zu strafenden Menschen) nicht finden (eig. *non investigaverit*) gibt einen in diesem Zus. haltlosen Ged. In 5ᵃ ist נִפְלָאוֹת *mirabilia* s. v. a. *mirabiliter* wie Dan. 8,24 vgl. Ps. 65,6. 139,14.

וְלֹא נֵדָע will sagen, dass Gottes Grossthaten hinsichtlich der Verkettung von Ursache und Wirkung und der Verwendung der Mittel unser Erkennen übersteigen.

6 **Denn zum Schnee spricht er: Falle erdwärts,**
Und zum Regen-Gusse
Und Gusse seiner gewaltigen Regen.
7 **Aller Menschen Hand legt er unter Siegel,**
Dass zur Erkenntniss kommen alle Leute seines Schöpferwerks.
8 **Es kriecht das Wild ins Versteck**
Und in seinen Lagerstätten verbleibt es.
9 **Aus dem Tiefinnern kommt Sturmwind**
Und von den Wolkenfegern Kälte.
10 **Von Gottes Hauch gibts Eis,**
Und des Wassers Weite wird eingeengt.

Wie אָבִי 34,36 und פַּשׁ 35,15., so gehört auch הֱוֵא 6ª (von LXX Trg. Syr. falsch „werde erdwärts" übers.) zu den hervorstechendsten Arabismen des Abschn. Elihu; es bed. *delabere* (Hier. *ut descendat*), eine Bed., welche das arab. هوى nicht von der in Gesenius-Dietrichs HW vorangestellten Wurzelbed. hauchen, fauchen, sondern von der Wurzelbed. gähnen, klaffen aus mittelst einer auch für den Grundbegriff des hebr. הָוָה entscheidenden Bedeutungsentwickelung gewinnt, wonach das zu 6,2. 30, 13 Gesagte zurechtzustellen ist.[1] Das לְ von לְשֶׁלֶג wirkt in 6ᵇᶜ noch fort.

1) هوى ist urspr. χαίνειν, gähnen, klaffen *hiare*, z. B. *hawat eṭ-ṭaʿnatu* die Stichwunde klafft (Imperf. *tahwî*, Inf. *huwîjun*), „wenn sie ihren Mund — der türk. Kamus setzt ausmalend hinzu: wie eine Tulpe — öffnet." Daher zunächst *hâwija-tun* χαίνουσα, χαῖνον d. h. χάσμα = *hûwatun*, *uhwîjatun*, *huwâatun*, *mahwâtun* Kluft, gähnende Tiefe, Schlund, Abgrund βάραθρον, *vorago; hawîjatun* und *hau-hâtun* (Reduplicationsform) bes. eine sehr tiefe Grube oder ein solcher Brunnen. Aber jene nämlichen Wörter *hâwijatun*, *hûwatun*, *uhwîjatun*, *mahwâtun* bed. auch wie das gewöhnliche هواء das χάσμα zwischen Himmel und Erde d. h. den weiten und leeren Luftraum, dass. was *ǵauwun*. Die weiteren Bed. oder vielmehr Anwendungen und Beziehungen von *hawâ*: bewegte Luft, Luftzug, Wind, Wetter, sind alle secundär und verhalten sich zu jener Urbed. wie *samâ* Regengewölk, Regen, durch den Regen erzeugtes Gras, zu der Urbed. Höhe, Himmel, s. Mehren, Rhetorik d. Araber S. 107 Z. 14 ff. Jenes *hawâ* bed. aber auch überh.: weiter leerer Raum, und durch Uebertragung des Begriffs „leer" auf Geist und Herz, wie die Reduplicationsformen *hûhatun* und *hauhâtun*: verstand- und muthlos, z. B. Koran 14,44: *wa-afʾi-datuhum hawâun*, wo Beidhâwî *hawâ* zuerst geradezu durch *chalâ* Leere, leerer Raum erkl. d. h., wie er hinzusetzt, *châlijetun ʿan el-fahm*, wie man von einem Kopf- und Muthlosen sage *ḳalbuhu hawâun*. Daher auch *hauwun* Leere, Lücke d. h. Mauer- oder Dachlucke, Kappfenster (*kauwe, kûwe*), aber auch mit dem Genit. einer Person oder Sache: ihre Lücke d. h. der von ihr leergelassene Raum, die von ihr nicht eingenommene Seite z. B *ḳaʿada fî hauwihi* er setzte sich neben ihn. Von der Bed. leer s. kommt dann 1) *hawat el-marʾatu* d. i. *vacua fuit mulier = orba liberis*, wie χήρα, *vidua*, eig. Leere, franz. *vide*; 2) *hawâ er-raǵulu* d. i. *vacuus, inanis factus est vir = exanimatus* (vgl. فرغ er wurde leer, euphemistisch s. v. a. er starb). — Aus dieser mannigfach verwendeten Grundbed. entwickelt sich nun das allgemein bekannte und gewöhnliche هوى loos und frei, ohne gehalten zu werden oder sich selbst zu halten, dahinfahren, fliegen, schweben u. s. w., *libere ferri, labi*, im Allgem. nach

Der hebr. Regenname גֶּשֶׁם (verw. mit chald. גשם, arab. *ǵism* Körper) bez. den massenhaften Regen; der Ausdruck 6^b wird in 6^c, wo מִטְרוֹת nicht Regentropfen (Ew.), sondern wie arab. *amṭâr* Regengüsse bed., noch überboten. Es sind die Naturwunder der rauhen Jahreszeit (חֹרֶף, סְתָיו Hohesl. 2,11 vgl. S. 345) zwischen der Herbst- und Frühlingsnachtgleiche gemeint; die Regen nach der Herbstnachtgleiche (Frühregen), welche sie eröffnen, und die Regen vor der Frühlingsnachtgleiche (Spätregen Sach. 10,1), welche sie abschliessen, mit den Schneefällen dazwischen, welche oft grosse Verwüstungen anrichten, bes. der eig. Winter mit seinen eisigen Winden und Regengüssen, wo das Geschäft des Bauern wie Nomaden in Stocken geräth und Alles sich ins Haus zurückzieht oder einen schützenden Winkel (s. S. 288 Anm.) sucht. So ist v. 7 gemeint: Aller Menschen Hand versiegelt er (חָתַם בְּ wie 33,16), dass sie sich näml. wegen der Kälte draussen nicht zur Arbeit öffnen kann, auf dass zur Erkenntniss (näml. des Allwirksamen) kommen alle Leute seines Werkes (d. i. ihm als seiner Hände Werk 34,19 ihren Ursprung verdankend) — ein sonderbarer Ausdruck, dem ebenso leicht wie 33,17 durch Einschaltung eines מ abzuhelfen ist: לָדַעַת כָּל־אֲנָשִׁים מַעֲשֵׂהוּ damit männiglich sein Werk erkenne, wonach auch Hier. übers.: *ut noverint singuli opera sua.* Die Conj. אנשים עֲשֹׂהוּ (Schultens d. J., Reiske Hirz.) steht durch ihre unbequeme *synecdoche num.* hinter dieser (Olsh.) zurück. In v. 8 setzt das *fut. consec.* die Beschreibung dessen fort, was in Folge der kalten regnerischen Jahreszeit geschieht; der Ausdruck erinnert an Ps. 104,22 wie 34,14 f. an Ps. 104, 29. Der Winter ist auch die Zeit der stürmischen und rauhen Winde. In 9^a meint Elihu die Stürme, welche von der grossen weiten Wüste herüber kommen 1,19., also die zu Stürmen anwachsenden Süd- (Jes. 21,1. Sach. 9,14) oder vielmehr (s. S. 320 Anm.) Südostwinde (Hos. 13,15); חֶדֶר (eig. der umschlossene, abgeschlossene Raum, nie die Vorrathskammer, so dass Ps. 135,7 zu vgl. wäre, sondern *adytum, penetrale*, wie arab. *chidr* z. B. in *Vita Timuri* 2,904: sie zogen nach Entfernung der oben aufliegenden Erde *sitr chidrihâ* den Vorhang ihres Innersten hinweg, d. i. deckten ihre unterste Tiefe auf) ist hier das Tiefinnere des Südens (Südostens), vgl. 9,9 חדרי תימן und 23,9 יעטף ימין (sofern dort יעטף *si operiat se* bed.), insbes. der südlich (südöstlich) gelegenen grossen Wüste, wonach אֶרֶץ חַדְרָךְ Sach. 9,1 vom Trg. ארעא דרומא übers. wird. Im Gegens. zum Südostwind scheint מְזָרִים 9^b die Nordwinde zu bed.; an und für sich aber

---

jeder Richtung, wie der Wind oder was vom Winde hin- und hergetrieben wird, insbes. aber von oben nach unten, *labi, delabi, cadere, deorsum ruere.* Von hier erst geht das Wort, wie viele ähnliche, in die Lautbed. über (wie gewiss auch שָׁאָה, שָׁאָא): wie etwas Stürzendes dumpf tönen u. s. w., *δουπεῖν*, *rumorem, fragorem edere* (*fragor* von *frangi*), daher *hawat udnuhu hawîjan* vom Ohrenbrausen. — Zuletzt schliesst sich an das sinnlich-räumliche Dahinfahren, Dahinstürzen (durchaus nicht an *hiare* oder an das angebliche „hauchen, fauchen") das geistige هَوِيَ an (Perf. *hawija*, Imperf. *jahwâ* mit dem Acc.) *animo ad* oder *in aliquid ferri*, sowohl pathologisch von Lust, Gelüst, Begierde, Leidenschaft, heftiger Liebe, als intellektuell von losen, aus blossem eigenwilligen Belieben hervorgegangenen Meinungen oder Behauptungen, Capricen des Verstandes. *Fl.*

bed. das Wort die Zerstreuenden oder Vertreibenden, wie auch im Koran die Winde als Verwehende *ḏârijât* 51,1 genannt werden.[1] Reiske findet in מזרים unstatthafter Weise das arab. *mirzam* (Benennung zweier Sterne, von denen Nordwind, Regen und Kälte abgeleitet wird), auch das Trg. denkt an ein Sternbild: מִכַּוֵּי מְזָרִים (aus dem Fenster d. i. Himmelsdach-Fenster der *mezarim*), Aq. Theod. *ἀπὸ μαζουρ* (= מזרות 38,32), LXX wir wissen nicht warum *ἀπὸ δὲ τῶν ἀκρωτηρίων*. Ueber מִנִּשְׁמַת־אֵל (mit causalem מִן) mit Bezug auf den Wind s. zu 4,15.; יִתֶּן es gibt d. i. kommt zum Vorschein ist wie Gen. 38,28. Spr. 13,10 gebraucht. Der Sinn von מוּצָק (nicht *fusum* von יָצַק, sondern *coarctatum* von צוּק) kann bei dem Gegens. von רֹחַב vgl. 36,16 nicht zweifelhaft sein, der Sinn ist wie 38,30 (vgl. Mutenebbi: „es wird die Fluth gefesselt durch des Eises Bande"), das בְּ von בְּמוּצָק ist wie 36,32 das im Hebr. weit umfänglicher als im Arab. als Exponent des Prädicats gebräuchliche sogen. *Beth essentiae*: des Wassers Weite ist (wird) beengt (gewaltsam zusammengezogen).

11 Auch belädt mit Wasserschwall er das Gewölk,
Breitet weithin die Wolken seines Lichtes aus,
12 Und diese ringsumher drehn sie sich,
Von ihm gesteuert, dass sie ausrichten
Alles was er ihnen geboten
Ueber die weite Erdenwelt hin.
13 Bald zur Geissel, bald seiner Erde zugut,
Bald zur Gnade lässt ers sich entladen.

Mit אַף die Schilderung weiterführend kommt Elihu angesichts des am Himmel stehenden Gewitters immer wieder auf dieses Eine Naturwunder zurück. Die alten Uebers. combiniren בְּרִי theils mit בַּר *electus* (LXX Syr. Theod.) oder *frumentum* (Symm. Hier.) theils mit בָּרָה = בָּר in der Bed. *puritas*, *serenitas* (Trg.); aber בְּרִי ist, wie schon Schult. erkannt hat, das mit בְּ versehene hebräoarabische רִי ريّ *rij-un* (von רוה = *riwj*) reichliche Bewässerung, und יַטְרִיחַ bed. nicht nach dem arab. *aṭraḥa* „herabstürzen", so dass von Wolkenbruch die Rede wäre (Stick.),[2] sondern nach טֹרַח Last (vgl. arab. *ṭaraḥa ala* aufladen) „beschweren"; mit Flüssigkeit (Ew. Hirz. Hahn Schlottm.), besser: mit Wasserfülle belastet er die Wolkenmasse (vgl. *rawij-un* als Bez. einer Platzregenwolke). עֲנַן אוֹרוֹ sein Lichtgewölk heisst das mit Blitz-Licht imprägnirte und הֵפִיץ hat hier seine hebräoarab. Wurzelbed. *effundere*, *diffundere* mit vorwiegendem Merkmal nicht der Versprengung, sondern der weiten Ausbreitung (arab. *faiḍ* Ueberfluss). וְהוּא 12ᵃ geht auf das blitzesschwangere Gewölk; dieses dreht sich, den Standort suchend, wo es sich entladen soll, rundum (מְסִבּוֹת adv. wie מֵסַב ringsum 1 K. 6,29) vermöge seiner (Gottes) Steuerung oder Lenkung (תַּחְבּוּלֹת ein Mischle-Wort, LXX *BA* unübersetzt: *ἐν θεεβουλα-*

---

1) Jenes *ḏârijât* wird auch anders erkl., aber die erste Erkl. bei Beidhâwi (2,183 der Fleischerschen Ausg.) ist „die Winde, welche den Staub und Anderes verstreuen (hinwegwehen)."

2) Jenes „*aṭraḥa*" ist übrigens ein reines Gemächt unserer gewöhnlichen arabischen Wörterbücher statt *iṭṭaraḥa* (VIII. Form): 1) sich werfen, 2) etwas von sich werfen, m. Acc. d. Sache. *Fl.*

ϑωϑ, ✱ noch monströser), damit sie (diese blitzevollen Wolken) verrichten Alles was er ihnen gebietet über die Fläche der Erdenwelt hin; אַרְצָה wie 34,13 und die Verbindung תֵּבֵל אַרְצָה wie Spr. 8,31 vgl. אֶרֶץ וְתֵבֵל Ps. 90,2. Die Bez. der Pronominalsuff. auf die Menschen ist hier ebenso unzulässig als 4ᶜ. In v. 13 haben jedenfalls zwei אִם, wie 34,29 zwei וְ, die correlative Bed. *sive .. sive* (arab. *in .. wa-in*) und ein drittes, wie es scheint, conditionale, aber welches? Nach Ew. Hirz. Hahn Schlottm. u. A. das mittlere: wenn sie (die Geissel) seinem Lande zukommt d. i. wenn es sie verdient hat. Aber schon das zueignende Suff. von לְאַרְצוֹ zeigt, dass das לְ als *dat. commodi* gefasst sein will: sei es zur Geissel, sei es seinem Lande zugut, worauf dann ein condit. Verbalsatz folgt: falls er in gnädiger Absicht es (das Gewitter) treffen d. i. dieses sein Land davon betroffen werden lässt (הִמְצִיא hier mit dem Acc. des Treffenden, wogegen 34, 11 des zu Treffenden). Die Accentuation freilich scheint ein dreifaches *sive* anzunehmen: den Menschen zur Strafe, den Menschen zur Wohlthat und seiner Erde zugut mit Absehn von den Menschen. Dann hätte Elihu bei אִם לְאַרְצוֹ die menschenleeren Steppen im Auge. Da ein condit. אִם neben zwei correlativen misslich ist, so entscheiden wir uns schliesslich mit LXX Trg. und allen alten Uebers. für diese gleichartige Fassung des dreifachen אִם, zumal da sie dem Sachverhalte entspricht.

14 **O horche hierauf, Iob;**
Steh still und betrachte Gottes Wunder!
15 **Weisst du's wenn Eloah darauf sinnt,**
Erglänzen zu lassen seiner Wolke Licht?
16 **Verstehst du dich auf die Wägungen des Gewölks,**
Die Wunderdinge des Vollkommnen an Wissen?

Still stehen soll Iob, um, statt Gott zu meistern, von dessen wunderbarem Walten in der Naturwelt einen Schluss auf sein Leidensräthsel zu ziehen. In 15ᵃ gehört יָדַע בְּ nicht wie 35,15 (Ew. §. 217 S. 557) zus., sondern בְּ ist das zeitliche; שׂוּם ist s. v. a. שִׂים לִבּוֹ (s. zu 34,23); עֲלֵיהֶם geht nicht auf נִפְלְאוֹת (Hirz.) oder auf die Gewitterphänomene (Ew.), sondern ist neutrisch (wie בָּם 36,31, בָּהֶם 22,21) gemeint und findet in 15ᵇ seine besondernde Entfaltung: „das Licht seiner Wolke" ist ihr effulgurirender Blitzstoff. Ohne anderweiten Beleg ist יָדַע עַל Kenntniss über etw. haben 16ᵃ; auch מִפְלְשֵׂי ist ἅπ. γεγραμμ. Es für verschrieben aus מִפְרְשֵׂי 36,29 oder für abgelautet daraus (wie אַלְמְנוֹת = אַרְמְנוֹת Jes. 13,22) zu halten ist unnöthig. Das V. פִּלֵּס bed. ebnen, bahnen (näml. einen Weg, auch abgeschwächt: einen Weg einschlagen Spr. 5,6), einmal: darwägen Ps. 58,3 als Denom. von פֶּלֶס Wage (und zwar Schnellwage *statera*), welche so als Mittel der Abgleichung genannt wird; מִפְלְשֵׂי bed. demgemäss entw. als Syn. von מִשְׁקְלֵי (so der Midrasch, s. *Jalkut* §. 522) die Gewichte (Verhältnisse der Schwere) oder auch die gleichgewichtigen Schwebungen (AE Kimchi u. A.), lat. *quomodo librentur nubes in aëre.*[1] Auch מִפְלְאוֹת ist ein

1) Das Wort ist also eine Metapher von der Wage, und es mag bemerkt werden, dass gerade das syrische Arabisch wegen der dortigen ausgedehntesten Anwendung der Wage an solchen Metaphern ungemein reich ist. Uebrigens hat das Arabische kein entsprechendes Nomen: das von Ges. im *Thes.* u. HW. aus Schindlers

sonst nicht vorkommendes Wort; desgleichen ist דֵּעַ ausschliesslich elihuisch, תְּמִים דֵּעִים (vgl. 36, 4) heisst Gott als der Allwissende, dessen Wissen sowohl der Tiefe als dem Umfange nach absolut ist.

17 **Du dessen Kleider heiss werden,**
Wenn schwül wird das Land von Süden her:
18 **Dehnest du mit ihm den Aetherhimmel,**
Den festen gleich gegossnem Spiegel?
19 **Lass uns wissen was wir ihm sagen sollen! —**
Wir können nichts aufstellen vor Finsterniss.
20 **Solls ihm erzählt werden, dass ich rede,**
Oder soll einer wünschen vernichtigt zu werden?

Die meisten Ausll. verbinden 17ᵃ mit v. 16: (weisst du), wie es zugeht dass . . aber אֲשֶׁר nach ידע bed. *quod* Ex. 11, 7., nicht *quomodo*, wie es zuweilen im vergleichenden Vordersatze statt כאשר vorkommt Ex. 14, 13. Jer. 33, 22.; man übers. also: du dessen . ., verbinde dies aber nicht mit v. 16 (s. z. B. Carey), sondern wie Bolduc. Ew. mit v. 18 (wo dann הֲ vor תַרְקִיעַ um so weniger vermisst wird): du der du, wenn das Land (der Theil der Erde wo du dich befindest) Ruhe hält d. i. in Schwüle, dumpfe Hitze eingeht (s. über dieses *Hi.* Ges. §. 53, 2) von Süden her (näml. mittelst der von dort kommenden Luftströmungen, ohne dass deshalb דָּרוֹם geradezu den Südwind bed.), du der du, wenn das geschieht, so wenig dazu beiträgst, dass vielmehr die Hitze von aussen her dir durch deine Kleider hindurch empfindlich wird: hältst du etwa mit ihm das Himmelsgewölk ausgespannt, das an Festigkeit einem gegossenen Spiegel gleiche? Anderwärts wird das halbkreisförmig die Erde mit ihren unterhimmlischen Wassern überspannende Firmament einem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10., einem Teppich Ps. 104, 2., einem Flortuch Jes. 40, 22 vergl.; die Vergleichung mit einem Metallspiegel (מוּצָק hier nicht von צוק 37, 10. 36, 16., sondern von יָצַק) wird also nach Petavius zu verstehen sein: *Coelum aëreum* *ςερέωμα* *dicitur non a naturae propria conditione, sed ab effectu, quod perinde aquas separet, ac si murus esset solidissimus.* Auch in תרקיע liegt beides: Festigkeit und Dünnheit; der Grundbegriff (√ רק) ist stampfen, dicht machen *stipare* (رقع stopfen im Sinne von *resarcire* z. B. Strümpfe stopfen), dichtend dehnen. Das mit תרקיע verbundene ל ist *nota acc.*; man hat nicht sowohl 8, 8. 21, 22., als 5, 2. 19, 3 zu vgl. Also: Gott ist wie der alleinige Schöpfer (9, 8) so der alles bedingende Erhalter der Welt — lass uns wissen (הוֹדִיעֵנוּ, nach dem Texte der Babylonier *Keri* von הוֹדִיעֵנִי) was wir ihm sagen sollen, um näml. zu zeigen, dass wir es mit ihm aufnehmen können! Wir können nicht aufstellen, näml. irgend etwas (zu erkl. nach עָרַךְ מִלִּין 32, 14 vgl. „hinstellen“ 36, 19) von wegen Finsterniss, näml. unseres Verstandes *σκότος τῆς διανοίας*; מִפְּנֵי ist fast so wie 23, 17., anders aber als 17, 12 und חֹשֶׁךְ anders als in beiden St., näml. wie oft im N. T., von intellektueller Finsterniss gebraucht (vgl. Koh. 2, 14. Jes. 60, 2). Der Sinn von v. 20 kann nun gar nicht verfehlt werden, wenn man bei אָמַר כִּי sich mit Hirz. Hahn Schlottm. an 36, 10 erinnert: kann

---

Pentaglotton beigebrachte *teflis* (Wage) ist ein in dieser Bedeutung aller Beglaubigung aus Originalquellen oder aus dem neuern Sprachgebrauche entbehrendes Wort.

ich, der finsternissumhüllte kurzsichtige Mensch, wünschen dass zu Gottes Kunde gelange was ich meisternd über und wider ihn rede, oder sollte einer ernstlich wünschen (אָמַר modales Perf. wie 35,15ᵇ) dass (*an jusserit s. dixerit quis ut*) er verschlungen d. i. zu nichte gemacht werde (vgl. לְבַלַּע 2, 3)? Er würde, indem er für sein ungeziemendes Räsonniren Gottes Kenntnissnahme fordert, sich selber verderbendes Strafgericht anwünschen.

21 **Doch obschon man jetzt nicht sieht das Sonnenlicht,**
Das glanzvoll in den Aetherhöhen steht:
So fährt ein Windhauch drüber hin und klärt sie auf.
22 **Aus dem Norden wird Gold gebracht, —**
Ueber Eloah liegt schauererregend Majestät.
23 **Den Allmächtigen, den erreichen wir nicht,**
Den Ueberragenden an Kraft,
Und Recht und Allgerechtigkeit beugt er nicht.
24 **Darum halten in Ehren ihn Menschen,**
Nichts hält er von allen Herzensweisen.

Wer Gottes Walten meistert, wider Gott murrt, verdirbt sich selbst — wie würde dagegen geduldig ergebenes Harren sich belohnen! Das ist die Gedankenverknüpfung, in welcher diese Schlussstr. sich anschliesst. Haben wir aus 37,1 den richtigen Schluss gezogen, dass die Gewitterschilderung Elihu's von einem den Himmel überziehenden Gewitter begleitet ist, so wird וְעַתָּה, mit welchem die Rede wie 35,15 zum Schlusse lenkt, nicht rein conclusiv, sondern temporell zu verstehen sein: Und dermalen sieht man nicht das Licht (אוֹר von der Sonne wie 31,26), welches glanzvoll am Aetherhimmel steht (בָּהִיר wieder ein hebräoarab. Wort, vgl. *bâhir* überstrahlend, hervorragend, bes. vom Monde, wenn er blendend leuchtet), doch braucht nur ein Windhauch darüberhin zu fahren, so reinigt er ihn d. i. bringt den Aetherhimmel mit dem Sonnenlichte zum Vorschein. Elihu will damit sagen, dass der zur Zeit verhüllte Gott, an welchem man irre zu werden Gefahr läuft, sich plötzlich, uns zu beschämender Ueberraschung, enthüllen kann und dass uns deshalb demüthig stille Beugung unter sein dermalen räthselhaftes Verhängniss ziemt. Im Hinblick auf die Entwölkung der umwölkten Sonne, worauf v. 21 hinweist, scheint זָהָב 22ᵃ das Gold der Sonne zu bed.; *es-šemsu bi-tibrin* die Sonne ist Gold, sagt Abulola. Belege für diese Benennung des Sonnenscheins nach dem Golde liefert die orientalische und klassische Literatur in grosser Menge, und dass sich aus der alttestamentlichen nicht ein einziger beibringen lässt, sollte uns hier, wo wir einen arabisirenden hebr. Dichter vor uns haben, nicht irre machen. Aber מִצָּפוֹן ist dieser bildlichen Fassung des זהב (LXX νέφη χρυσαυγοῦντα) entgegen; bei Ezechiel 1,4 hat es guten Grund, dass die Wetterwolken, welche die Glorie des auf Cheruben fahrenden himmlischen Richters aus sich erschliessen, vom Norden kommen, weshalb aber sollte hier Elihu der Sonne goldenes Licht von Norden her hindurchbrechen lassen? Dagegen ist der Norden in der Anschauung der Alten die eig. Region des Goldes: dort bewachen Greife (γρυπές) die Goldgruben der arimaspischen Berge (Herod. 3,116), dort vom Kaukasus-Engpass an die gordyäischen Berge entlang wird Gold von unbezähmten Völkerstämmen gegraben (Plin. *h. n.* 6,11) und bei den Scy-

then von Ameisen zu Tage gefördert (ebend. 33, 4); Aegypten konnte sich zwar aus Aethiopien mit Gold versorgen und Phönizier brachten aus Indien das schon im B. Iob erwähnte Ophirgold, aber als der fabelhaft ergiebigste Hauptfundort des Goldes galt der Norden, näher: das nördliche Asien mit dem Altai-Gebirge.[1] So wird also 28, 1. 6 zu vgl. sein. Was Iob dort in c. 28 zu grossartiger ausführlicher Darstellung bringt, dass der Mensch die verborgenen Schätze des Erdinnern blosslegt, dass aber Gottes Weisheit ihm transscendent bleibt, das ist hier auf einen nicht minder grossartigen compendiarischen Ausdruck gebracht: Aus dem Norden kommt Gold, welches der Mensch dem Dunkel der finstern geheimen Nordgegend (צָפוֹן ζόφος von צפן verw. טמן, טמר,[2] s. S. 305 Anm. vgl. S. 281 Anm.) entringt, auf Eloah dagegen ist furchtbar Majestät (nicht genitivisch: Furchtbarkeit der Majestät Ew. §. 293^{c}) d. i. sie deckt ihn gleich einem Gewande (Ps. 104, 1) in unnahbarer Weise (הוד Glorie als hallender Ruhm, s. zu 39, 20., wie כבוד als imponirende Würde). Die umwölkte Sonne, sagte v. 21, hat nichts von der Intensität ihres Lichtes eingebüsst, obwohl der Mensch, um ihrer wieder ansichtig zu werden, auf ihre Entwölkung zu warten hat. So haben wir, wenn Gottes Walten uns räthselhaft ist, ohne Murren auf seine Enträthselung zu warten. Während von Norden Gold kommt — fährt v. 22 fort — welches durch Blosslegung des Innern der nördlichen Gebirge gewonnen wird, ist dagegen Gott von unnahbar furchtbarer Glorie umgeben: den Allmächtigen — so vollendet v. 23 den Ged. auf welchen v. 22 abzielt — erreichen wir nicht, den Grossen an Kraft, d. h. das Wesen des Absoluten bleibt uns jenseitig, der Rathschluss des Allesvermögenden undurchdringlich, doch können wir allezeit dessen gewiss sein, dass sein Walten recht und gut ist: „Recht und Gerechtigkeitsfülle (וְרֹב־ nach der Masora, nicht וְרָב־) beugt er nicht.“ Der Ausdruck ist sonderbar: עִנָּה מִשְׁפָּט ist wie talm. עִנָּה דִּין s. v. a. sonst חִטָּה משפט, und dass er רֹב־צְדָקָה nicht beugt, will sagen, dass die Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfange von ihm nicht gebeugt wird, sein Walten also ihr vollkommen und allseitig gemäss ist: רֹב־צְדָקָה ist das Abstractum zu צדיק כביר 34, 17., also *summa justitia*. Man kann sich versucht fühlen ומשפט zu שׂגיא כח zu ziehen und וְרַב nach Spr. 14, 29 statt וְרֹב zu lesen, aber der Ausdruck, den man so gewinnt, ist noch misslicher als die Verbindung ומשפט · · לא יְעַנֶּה; nicht blos misslich aber, sondern eine falsche Pointe an die Stelle der richtigen setzend ist die LA לא יַעֲנֶה (LXX Syr. Hier.), wonach Hirz.: er erwiedert nicht d. i. gibt dem Menschen keine Rechenschaft. Mit Recht theilt die Acc. v. 23 in zwei Hälften, deren zweite mit ומשפט beginnt — ein bedeutsames ו, zu welchem J. H. Mi-

1) s. den Art. Gold S. 91. 101 bei Ersch und Gruber. Die indischen Sagen über *Uttaraguru* (das „Hochgebirge“) und über den nordischen Sitz des Reichthums-Gottes *Kuvêra* liegen hier ferner, vgl. zu ihrer Entstehung Lassen, Indische AK. 1, 848.

2) Das V. צָפַח *obducere* gehört nicht hierher, sondern zu צפח und bed. eig. breitschlagen (wie רקע dünn und dicht schlagen), vgl. صفح auf etwas Flaches schlagen (woher *el-muṣâfaḥa* die Begrüssung durch Handschlag) und صفع mit der flachen Hand auf etw. schlagen, also *diducendo obducere*.

chaelis bem.: *Placide invicem in Deo conspirant infinita ejus potentia et justitia quae in hominibus saepe disjuncta sunt.* Elihu schliesst mit der praktischen Folgerung: Darum fürchten ihn (יְרֵאוּהוּ *verentur eum*, nicht יִרְאוּהוּ *veremini eum*) Menschen, näml. rechter Art, gesunden Schlages, unverdorbene, unverbildete; nicht sieht (beachtet) er Herzens-Weise d. i. die sich solche dünken und auf ihr לֵב, ihren Verstand stolz sind. Das *qui sibi videntur* (Hier.) liegt nicht in לב (vgl. Jes. 5, 21), sondern im Gegensatze. Falsch Stick. u. A.: den nicht schaut die Gesammtheit der Hochweisen, was יִרְאֻנוּ heissen würde. Gott ist Subj. wie 28, 24. 34, 21 vgl. 41, 26. Die auch sonst öfter (z. B. 6, 21) vorkommende Assonanz von יראוהו und יראה ist in der Uebers. wiederzugeben versucht worden.

Gott gegen Iobs Anklage der Ungerechtigkeit zu vertheidigen ist Elihu's Hauptzweck (36, 2—4) auch in dieser letzten Rede. Er zeigt wie Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit in Gott beisammen sind. Die Allmacht Gottes erkennend sollen wir uns hüten, den über uns und unser Fassungsvermögen schlechthin Erhabenen zu meistern; die Liebe Gottes erkennend uns hüten, seine auf unser Heil abzweckenden Leidensschickungen für feindliche Verfolgung zu erklären; seine Gerechtigkeit erkennend uns hüten, unsere eigne Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen geltend zu machen und uns so der bussfertigen Beugung unter seine wohlgemeinte Züchtigung zu entziehen. Das zwiefache Eigenthümliche der Reden Elihu's tritt in dieser vierten gleich scharf wie in der ersten hervor: 1) Sie fordern von Iob bussfertige Beugung, nicht indem sie ihn wie die Drei grober gemeiner Sünden anklagen, sondern weil auch bessere Menschen an verborgenen sittlichen Schäden leiden, welche von ihnen erkannt werden müssen, um nicht daran zu Grunde zu gehen; Elihu leistet hier Iob dasselbe was bei Bunyan (Pilgerreise Cap. 4) im Hause des Auslegers jener Diener, welcher den Saal auskehrt, so dass Christ von dem auffliegengen Staube schier erstickt wäre. Sodann 2) lehren sie, dass Gott sich eben solcher Leiden, wie jetzt Iobs, bediene, um dem Menschen seine verborgenen Schäden zur Erkenntniss zu bringen und ihn, wenn er sich davon heilen lässt, um so reichlicher zu segnen, dass somit die Leiden der Gottesfürchtigen heilsame Arzneien, erzieherische Züchtigungen, rettende Warnungen seien und dass sich also wahre nicht blos geheuchelte Frömmigkeit in der Leidensschule durch ernste Selbstprüfung, reuige Selbstanklage, demüthige Ergebung bewähren müsse.

Elihu stimmt also darin mit dem übrigen Buche überein, dass er das Leiden Iobs dem Gesichtspunkte der Frevler-Strafe enthebt (s. 32, 3). Andererseits nimmt er aber doch zu dem übrigen Buche eine Sonderstellung ein, indem er Iobs Sünde zur Ursache seines Leidens macht, während im Sinne des übrigen Buches Iobs Leiden mit Sünde Iobs gar nichts zu schaffen hat, ausser inwiefern er sich durch die Anfechtung, in die ihn das Leiden stürzt, zu sündlichem Reden über Gott hinreissen lässt. Denn nachdem Jehova Iob dieser seiner Versündigung überführt hat, gibt er seinem Knechte 42, 7 Recht gegen die drei Freunde: sein Leiden ist wirklich kein verdientes, es ist kein Ausfluss der vergeltenden Gerechtigkeit, es hatte auch nicht Züchtigung zum Zweck, es war ein Räthsel, unter das

sich Iob, ohne daran zu rütteln, demüthig hätte beugen sollen — ein Verhängniss, in dessen Zweck uns der Prolog einen Einblick gestattet, welches aber Iob unenträthselt bleibt oder doch nur in so weit sich enträthselt, als ihn der Ausgang lehrt, dass es ihm zum Durchgang zu um so herrlicherer Selbstbezeugung Gottes werden sollte.

Mit jener Kritik Iobs, welche die Reden Jehova's vollziehen, ist die in den Reden Elihu's vorliegende Kritik unvereinbar. Der ältere Dichter kettet im Gegens. zu der falschen Vergeltungslehre Sünde und Strafe oder Züchtigung im Leiden Iobs gänzlich auseinander, und lehrt, dass es ein Leiden der Gerechten gebe, welches lediglich auf Prüfung und Bewährung derselben sein Absehn hat. Sein Thema, nicht Elihu's (wie Simson[1] mit Hengstenberg meint), ist das Geheimniss des Kreuzes. Denn Kreuz ist seinem eig. Begriffe nach Leiden ἕνεκεν δικαιοσύνης (oder, was neutest. dasselbe, ἕνεκεν Χριστοῦ). Elihu aber lässt Sünde und Leiden unzertrennlich beisammen und setzt der falschen Vergeltungslehre die Unterscheidung erzieherischer Züchtigung und strafrichterlicher Vergeltung entgegen. Der Abschn. Elihu ist, wie ich anderwärts[2] gezeigt habe, aus dem Streben hervorgegangen, die schwindelerregende Kühnheit, mit welcher der ältere Dichter seine Idee zur Darstellung bringt, zu mildern. Der Verf. hat bei dem B. Iob Aehnliches gefühlt, was jeder Christ fühlen muss. Eine solche Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit gegenüber freundschaftlichen Bussermahnungen, wie wir sie in Iobs Reden vernehmen, ist allerdings da wo „der Staub des Saales aufgeflogen ist" nicht möglich. Die Freunde haben nur darin gefehlt, dass sie Iob mehr und mehr zu einem verdientermaassen bestraften Frevler machten. Elihu weist ihn auf Selbstüberhebung, fleischliche Sicherheit und überhaupt jene Schäden hin, von denen sich auch der Frömmste nicht freisprechen kann und darf. Dass Iob auf diese Bussermahnungen verstummt, ist nicht wider den Geist des Drama's. Die ähnlich lautende Bussvermahnung, mit der Eliphas c. 4 f. anhebt, hat es nicht vermocht. Unterdess aber ist Iob mürber und ruhiger geworden, und in Erinnerung an seine ungeziemenden Reden über Gott muss er sich sagen, dass er das Recht der Selbstvertheidigung verwirkt habe. Jedoch ist dieser schweigende Iob nicht ganz derselbe wie der c. 40 und 42 sich Schweigen auferlegende Iob, dessen früheres Selbstzeugniss und dessen frühere Abweisung einer Sünde und Uebel zusammenkettenden Theodicee Jehova schliesslich besiegelt.

Andererseits aber ist anzuerkennen, dass was die Einleitung der Reden Elihu's 32, 1—5 in Aussicht stellt der Idee des Ganzen gemäss ist und dass sich ein solcher Abschnitt, wie man ihn nach der Einleitung erwartet, wirklich als ein die dramatische Entwickelung dieser Idee fortleitendes Glied wohl begreifen liesse — ebendeshalb fühlt man sich zu immer neuen Anstrengungen gedrungen, diese Reden, wo möglich als urspr. Formtheil zu begreifen. Aber sie bleiben erfolglos und auch viele andere Erwägungen, besonders dass Elihu im Epilog ungenannt bleibt und dass seine Reden weit hinter der künstlerischen Vollendung des übrigen Buchs zurück-

1) Zur Kritik des B. Hiob 1861 S. 34.
2) s. Herzogs RE. Art. Hiob S. 119.

bleiben, vertreten uns den Weg zum gewünschten Ziele. Es ist wahr: der Verf. dieser Reden hat mit dem übrigen Buche gleiches hebräoarabisches und zwar hauranisches Gepräge und gleiche Wechselbeziehungen zu älteren und jüngeren Schriftstücken gemeinsam, aber dies erklärt sich daraus, dass er das ältere Buch ganz und gar mit sich verschmolzen hat (wie ja die Berührungen der 4. Rede mit c. 28 und den Reden Jehova's beweisen) und dass er allen Anschein nach ein Landsmann des älteren Dichters ist. Die Herabsetzung desselben in viel jüngere Zeit hat weder sprachliche noch irgendwie sonst triftige Gründe für sich. Er ist der zweite Herausgeber des Buchs, möglicherweise der erste, der den bis dahin verborgenen Schatz, durch seine eigne heilserkenntnissgeschichtlich unschätzbare Einlage bereichert, ans Licht zog.

Wir erinnern uns nun, dass in der nach unserer Ansicht letzten Strophe der letzten Rede Iobs 31, 35—37 dieser die göttliche Entscheidung zwischen sich und seinen Gegnern herbeiwünscht, ja herausfordert. Seine Gegner haben sein Leiden für die Strafe des gerechten Gottes erklärt, er aber ist sich seiner Unschuld und seines Sieges über göttliche und menschliche Anklage so gewiss, dass er die Anklageschrift der Gegner sich wie eine Krone umwinden und Gott, dessen Strafhand vermeintlich auf ihm ruht, über jeden seiner Schritte Rechenschaft ablegen und wie ein Fürst entgegen treten will. Dass er sich für einen צדיק hält, ist an sich untadelig, denn er ist es; dass er aber מצדק נפשו מאלהים ist d. h. sich im Gegens. zu Gott, der ihm jetzt zürne und ihn strafe, für gerecht hält, seine eigne Gerechtigkeit mit Beeinträchtigung der göttlichen behauptet und durch sein eignes Recht das göttliche in Schatten stellt, das ist zwar erklärlich als die Folge der falschen Vorstellung, die er sich von seinem Leiden macht und in welcher er von den Freunden bestärkt wird, aber es bedarf der Rüge und Reue. Denn da Gott seinem Wesen nach nie Unrecht thun kann, so ist alle Rechthaberei des Menschen Gotte gegenüber ein sündliches Angehen wider das Geheimniss göttlicher Führung, unter welche er sich vielmehr demüthig beugen sollte. Wir haben aber gesehen, dass die falsche Vorstellung Iobs von Gott als seinem Feinde, dessen Verfahren er als ein gerechtes nicht anerkennen kann, nicht seine ganze Seele erfüllt. Die Nacht der Anfechtung, in die er gehüllt ist, wird durchbrochen durch Lichtblicke des Glaubens, bei denen ihm Gott als sein Rechtfertiger und Erlöser erscheint. Fleisch und Geist, Natur und Gnade, Wahn und Glaube sind in ihm im Kampfe. Diese zwei Elemente sondern sich im Verlauf des Streitgesprächs immer schärfer, aber zum Siege des Glaubens über den Wahn kommt es nicht, es gehen in Iobs Seele zwei Vorstellungsreihen unvermittelt neben einander. Die letzten Monologe laufen zur Hälfte in das demüthige Bekenntniss aus, dass Gottes Weisheit unausforschlich und Gottesfurcht der dem Menschen beschiedene Antheil an der Weisheit sei, zur andern Hälfte in die trotzige Herausforderung, dass Gott auf seine Selbstvertheidigung antworten möge, und das vermessene Erbieten, ihm über jeden seiner Schritte Rechenschaft zu geben und auch dann mit fürstlichem Hochgefühl vor ihm hinzutreten. Soll nun der

Ausgang des Drama's der sein, dass sich Gott wirklich als Iobs Rechtfertiger und Erlöser offenbart, so wird Iobs Trotz und Vermessenheit vorher gestraft werden müssen, damit die Demuth und Ergebung den Sieg darüber erlange. Gott kann sich zu Iob nicht als seinem Knechte bekennen, ehe dieser die sündige Schwäche, unter der er sich als Knecht Gottes bewährt hat, bussfertig als solche erkennt und so sich in seinem wahren Wesen, welches keine erkannte Sünde hegt, aufs neue darstellt. Das geschieht, indem Jehova erscheint und nicht in zorniger, sondern liebreich herablassender, aber ernst strafender Rede den Titanen erst recht winzig in seinen Augen macht, um den äusserlich und innerlich Erniedrigten dann zu erhöhen.

Die Lösung im Bewusstsein c. XXXVIII—XLII, 6.

Die erste Rede Jehova's und Iobs Antwort c. XXXVIII—XL, 5.

Schema: 4. 8. 8. 8. 12. 12. 6. 6. 10. 7 | 8. 8. 8. 12. 15. 10 | 2. 4.

[Da antwortete Jehova dem Iob aus dem Sturme heraus und sprach:]

2 Wer da verdunkelt den Rathschluss
Mit Reden ohne Erkenntniss?
3 Auf gürte mannhaft deine Hüften:
Ich will dich fragen und du berichte mich!

„Der Allmächtige erwiedere mir!" hat Iob 31, 35 gesagt; Er erwiedert nun wirklich und zwar aus dem Sturme heraus (*Chethib* nach einer nur hier und 40, 6 vorkommenden Schreibweise מנהסערה, vom *Keri* in zwei Wörter abgesetzt), welcher der Vorbote seiner Selbstoffenbarungen in der Niederwelt zu sein pflegt, derj. wenigstens, durch welche er sich in seiner absoluten ehrfurchtgebietenden Grösse und richterlichen Hoheit zur Erscheinung und Geltung bringt; der Art. ist generisch zu verstehen, weist aber, auf die Reden Elihu's gesehen, auf das unterdess heraufgezogene Gewitter. Man übers. nicht: wer ist derjenige welcher .. was המחשיך heissen müsste, sondern: wer doch (da) ist verfinsternd, זֶה macht das fragende מִי lebhafter und fingerzeigender Ges. §. 122, 2., das Part. מַחְשִׁיךְ (statt dessen es auch יַחְשִׁיךְ heissen könnte) ist der Voraussetzung günstig, dass Iob unmittelbar vorher solche Reden geführt und von Jehova, ohne dass ein Zwischenredner aufgetreten, darin unterbrochen wird. Absichtlich heisst es עֵצָה für עֲצָתִי (vgl. עם für עמי Jes. 26, 11), um das, um was es sich handelt, qualitativ zu bez.: es ist nichts Geringeres als ein absichts- und zusammenhangsvoller Rathschluss oder Plan, den Iob verfinstert d. i. falsch beurtheilend entstellt oder wie wir sagen: in falsches Licht stellt, und zwar durch einsichtlose Reden.[1] Indem nun Jehova sich mit Iob auf eine Verhandlung in Frag' und Antwort einlässt, thut er nicht etwa was Iob gewünscht (13, 22), sondern etwas Anderes worauf Iob gar nicht gedacht hat. Er überrascht ihn mit Fragen, die ihm mittelbar das Unrecht und die Widersinnigkeit seines herausfordernden Auftretens zum Bewusstsein

1) Die richtige Accentuation ist מחשיך *Mercha*, עצה *Athnach*, במלין *Rebia mugrasch*, בלי (ohne Makkef) *Munach*.

bringen sollen — Fragen unter denen „viele sind, welche unsere heutige Physik wissenschaftlicher zu formuliren, aber nicht befriedigend zu lösen weiss."[2] Statt כְגֶבֶר (der recipirten LA Ben-Aschers) bot der Text Ben-Naftali's כְּג (wie Ez. 17, 10), um nicht zwei so gleichartige aspirirte *mutae* zusammentreffen zu lassen.

> 4 **Wo warst du als ich gründete die Erde?**
> **Sag' an wenn du so urtheilsfähig bist!**
> 5 **Wer hat bestimmt ihre Maasse, falls du es weisst,**
> **Oder wer hat gespannt über sie die Messschnur?**
> 6 **Auf was sind ihre Säulenfüsse eingesenkt,**
> **Oder wer hat eingesetzt ihren Eckstein,**
> 7 **Während jubelten zusammt die Morgensterne**
> **Und jauchzten alle Gottes-Söhne?**

Das Examen beginnt ähnlich wie 15, 7 f.; dem Meisterer Gottes als solchem gegenüber hatten die Freunde Recht, obwohl nur negativ, da ihr Gebahren, als ob sie den Schlüssel zum Geheimniss göttlicher Weltregierung besässen, auf Selbsttäuschung beruhte. יָדַע בִּינָה bed. zu urtheilen verstehen, spruchfähiges Verständniss besitzen 1 Chr. 12, 32. 2 Chr. 2, 12 oder (ידע nicht im Sinne von *novisse*, sondern *cognoscere* gefasst) sich aneignen Spr. 4, 1. Jes. 29, 24. Mit אִם (vgl. 18[b]) wechselt 5[a] כִּי, denn כִּי תֵדַע bed.: gesetzt dass du es weisst und dieses *si forte scias* ist fast s. v. a. *an forte scis* Spr. 30, 4. Die Herstellung der Erde ist durchweg mit der eines Menschenbauwerks verglichen. Die Frage: worauf sind ihre Säulenfüsse oder Grundlagen (Basen) eingesenkt (טבע طبع seiner Wurzelbed. nach mit etw. Flachem auf etw. aufdrücken, vgl. طبق zwei flache Dinge auf einander legen, dann sowohl durch Pressen oder Drücken formen oder prägen, s. S. 230 Anm. 1., als in weichen bildsamen Stoff eindrücken d. i. einsenken *immergere* oder einsinken *immergi*) deutet darauf hin, dass die Erde frei im Weltraum schwebt 26, 7. Damals war kein Mensch gegenwärtig, denn die Menschen waren noch nicht geschaffen, die Engel aber begingen die Gründung der Stätte der künftigen Menschheit und der liebesrathschlussmässigen Grossthaten Gottes festlich (wie beim Tempelbau Grundsteinlegung Esr. 3, 10 und Einsetzung des Giebelsteins Sach. 4, 7 festlich begangen wurden), denn die Engel sind eher als die sichtbare Welt geschaffen (Psychol. S. 63. Genesis S. 105), wie hier zwar nicht gelehrt, aber doch (s. dagegen Hofmann, Schriftb. 1, 400) vorausgesetzt wird. Denn בְּנֵי אֱלֹהִים sind wie c. 1. 2 die in einer Schöpfungsweise, die sich der Zeugung vergleicht, aus Gott hervorgegangenen und mit ihm Eine *πατριά* (Genesis S. 121) bildenden Engel. Die „Morgensterne" aber werden neben ihnen genannt, weil zwischen Sternen und Engeln, welche beide in צבא השמים zusammengefasst werden (Genesis S. 128), ein von der h. Schrift vielfach bezeugter (s. dagegen Hofm. a. a. O. S. 318) geheimnissvoller Zus. besteht; כּוֹכַב בֹּקֶר ist der Morgenstern, welcher Jes. 14, 12, הֵילֵל (wie ausserbiblisch נֹגַהּ) von seinem alle Sterne überstrahlenden blendenden Lichte und בֶּן־שַׁחַר Frühroths-Sohn genannt wird, weil er im Früh-

2) So Alex. v. Humboldt, Kosmos II, 48 (Ausg. 1) vgl. Tholuck, Vermischte Schriften 1, 354.

roth schwimmt als wäre er daraus geboren; gerade den Morgenstern zu nennen veranlasste der Morgenanbruch der werdenden Erdwelt, von dem die Rede ist, der Plur. aber befasst nicht die an jenem Weltmorgen entstandenen Sterne insgesammt (Hofm. Schlottm.), sondern Lucifer mit den Sternen seines Gleichen, wie כְּסִילִים Jes. 13, 10 den Orion und die Sterne seines Gleichen; ähnlich wird سُهَيْل (Canopus) als Gattungsname von Sternen sonderlich intensiven Lichts gebraucht und überh. ist *suhêl* dem Nomaden und Hauranier das Urbild des Strahlenden, Herrlichen, Schönen, so dass sich unter כוכבי בקר auch die Lichtwesen ersten Rangs unter den himmlischen Geistern verstehen liessen.[1] Aber wenn dies der Sinn sein sollte, würden 7ª und 7ᵇ in umgekehrter Ordnung stehen. Es sind eigentliche Sterne, sei es der zur Erdwelt gehörigen Himmelssphäre oder der in השמים Gen. 1, 1 inbegriffenen höheren, gemeint. Freude und Licht sind Wechselbegriffe und die Scala der Töne vergleicht sich der Scala des Lichts und der Farben; darum kann die Lichtfülle, in welcher die Morgensterne zusammt bei Grundlegung der Erde strahlten, als einhelliger Jubel gelten.

8 Und [wer] schützte mit Thüren das Meer,
Als es durchbrach, aus Mutterschoosse hervorging,
9 Als ich Gewölk als Kleid ihm umthat,
Und Nebeldunkel als seine Windeln,
10 Und ich ihm da abklüftete meine Grenze
Und herrichtete Riegel und Thüren,
11 Und sprach: Bis hieher komme und nicht weiter
Und hier sei ein Damm gegen deine stolzen Wellen!!

Der Zustand des תהו ובהו war die erste Hälfte und der Zustand der תהום die zweite Hälfte des Urzustandes der werdenden Erdwelt. Die Frage geht aber nicht auf die תהום, in welcher himmlische und irdische Wasser noch ungeschieden waren, sondern mit Ueberspringung dieses Mittelzustandes der werdenden Erdwelt auf das Erdmeer, dessen Wassermassen Gott wie mittelst Thür und Riegel abschloss, als es, zunächst (was von da an eine seiner Natureigenthümlichkeiten geblieben ist) in Nebeldunst eingehüllt und erst nach und nach in seiner Besonderheit sich darstellend, aus dem Innern des noch chaotischen Erdkörpers hervorbrach (גִּיחַ vom Fötus wie Ps. 22, 10). Dass das Meer trotz der Flachheit seiner Ufer sich nicht über das Festland ergiesst, ist ein Werk der Allmacht, welche über ihm d. i. ihm Zwang anthuend eine bestimmte Grenze (חק wie 26, 10. Spr. 8, 29. Jer. 5, 22 = גְּבוּל Ps. 104, 9) brach, näml. die abgeschrofften Wandungen des Meeresbeckens, und welche ebendamit einen festen Verschluss herstellte, hinter dem es verwahrt wäre. Statt ופּה Jos. 18, 8 hat 11ᵇ das *Chethib* ופא. Zu יָשִׁית ist חק hinzuzudenken und „man setze" ist s. v. a. passivisch (Ges. §. 137*): es sei gesetzt (vgl. das unmit-

1) Ein Mann oder ein Weib von grosser Schönheit heisst *suhêli*, *suhelîje*; so hörte ich eine Hauranerin zu einer Freundin sagen: *nahâr el-jôm nedâ*, *ṡuft ledsch* (لك) *wâḥid Suhêli* der heutige Tag ist Thau, ich sah dir einen *Suhêli* d. h. einen sehr schönen Mann. *Wetzst.*

telbar so gebrauchte שִׁת Hos. 6, 11) eine Grenze wider die stolze Erhebung deiner Wogen.

12 Hast du seit deinem Leben entboten einen Morgen,
Angewiesen der Morgenröthe ihre Stätte,
13 Dass sie erfasse die Zipfel der Erde,
So dass geschüttelt werden die Frevler herunter?
14 Dass sie sich wandle gleich Siegelringes-Thon,
Und alles stellt sich dar wie im Gewand.
15 Entzogen wird den Frevlern ihr Lieblingslicht,
Und der frech geschwungene Arm wird gebrochen.

Das Morgenroth, von Einem Punkte aus sich verbreitend, fasst den Teppich der Erde gleichsam bei den Zipfeln und schüttelt die Frevler, die über Nacht sich darauf gelagert hatten, aus ihm heraus; נִעֵר, die Bedd. stossen und schütteln in sich vereinigend, hat hier letztere wie im arab. *nâ'ûra* das Wasserrad, welches unten im Fluss seine Thongefässe füllt, um sie oben auszugiessen. Statt יִדַּעְתָּה שַׁחַר mit *He otians* substituirt das *Keri* יִדַּעְתָּ הַשַּׁחַר. Subj. zu 14ᵃ ist die Erde: der Morgenanbruch ist wie der Siegelring, welcher der Erde wie dem Siegelthone ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, die in das Nachtdunkel verschwommenen Formen werden sichtbar und unterscheidbar. Subj. zu 14ᵇ sind nicht Morgen und Morgenroth (Schult.), noch weniger die Zipfel der Erde (Ew. mit der Conj.: יתיבצו „sie werden blendend weiss"), sondern die einzelnen Gegenstände der Erde: das Licht des Morgens gibt allen ihr eigenthümliches Lichtkleid, so dass sie, bisher von gleichmässigem Dunkel überlagert, nun selbstständig auftreten, plastisch hervortreten in der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Farben. In כְּמוֹ לְבוּשׁ ist לבוש accusativisch gedacht (arab. *kemâ libâsan* oder *tauban*), während es in כלבוש (Ps. 104, 6 *instar vestis*) genit. gedacht wäre. Bis zu Ende der Str. steht Alles unter dem logischen Regimen des zweckbegrifflichen ל 13ᵃ. Der Frevler Licht ist nach 24, 17 das Nachtdunkel, welches für sie bei ihren Werken der Finsterniss dasselbe ist was für andere Menschen das Tageslicht. Dieses Licht *per antiphrasin* entzieht ihnen, den Feinden des eig. Lichts (24, 13), der Sonnenaufgang und die Ausführung der schon vorbereiteten bösen That wird vereitelt. Das ע von רשעים v. 13 und 15 ist עַיִן תלויה, was midrasisch erklärt wird: die רשעים, jetzt עשירים (reich), werden dereinst רשים (arm), oder: Gott nimmt ihnen das עין (Augenlicht), indem er sie der Finsterniss, die sie liebten, anheimgibt.

16 Bist du gekommen bis zu den Sprudeln des Meeres,
Und hast du dich im Grunde der Tiefe ergangen?
17 Wurden dir enthüllt die Thore des Todes
Und sahest die Thore des Schattenreiches du?
18 Hast du Einsicht genommen in die Breiten der Erde?
Sag' an, wofern du weisst das alles!
19 Welches ist der Weg dahin wo wohnt das Licht,
Und die Finsterniss wo ist ihre Stätte,
20 Dass du sie hinbringen könntest zu ihrer Grenze
Und dass du kundig wärst der Pfade ihres Hauses?
21 Du weissts, denn damals wurdest du geboren
Und die Zahl deiner Tage ist gross! —

Die √ נב hat den Grundbegr. des für die sinnliche Wahrnehmung sich Hervordrängenden (s. Genesis S. 635), wov. נבך im Arab. von augenfällig emporsteigendem Lande (*nabaka* Hügel, Berglehne) und hier (wurzel- und sinnverw. נבע, syr. talm. נְבַג, نبع, نبط *scaturire*) von hervorquellendem sprudelndem Wasser; Hitzigs von Olsh. gebilligte Conj. נבלי beseitigt ein sprachlich vollkommen durchsichtiges Wort. Ueber חֵקֶר s. zu 11, 7. Was Iob v. 17 gefragt wird, muss er nach seinem eignen Erkenntniss 26, 6 mit Nein beantworten. Um den Zusammenstoss zweier Hauchlaute zu vermeiden, fehlt das fragende הֲ vor הִתְבֹּנַנְתָּ Ew. §. 324ᵇ, התבונן עד bed. nach 32, 12 sorgsam auf etw. achten; der Sinn der Frage ist also, ob Iob genau Acht gegeben auf die Breiten der Erde und ob er somit umfassende und gründliche Kenntniss derselben besitze; כֻּלָּהּ geht nicht auf die Erde (Hahn Olsh. u. A.), sondern neutrisch auf die vorausgeg. Fragpunkte. Die Fragen v. 19 betreffen die Principien des Lichts und der Finsterniss d. i. ihre letzten Gründe, von wo aus sie in kosmische Erscheinung treten. יִשְׁכָּן־אוֹר ist Relativsatz Ges. §. 123, 3ᶜ; das Regens dieses virtuellen Genitivs, welches als durch diesen determinirt im Arab. artikellos sein müsste, lautet nach der hierin freieren hebr. Syntax הַדֶּרֶךְ (vgl. Ges. §. 110, 2). Was von der Grenze d. i. dem äussersten Ausgangsorte der Finsterniss und den Pfaden zu ihrem Hause gesagt ist, gilt auch vom Lichte, welches der Dichter viell. sogar vorzugsweise (vgl. 24, 13) im Sinne hat: Licht und Finsterniss haben einen für den Menschen unnahbaren und seiner Forschung unerreichbaren letzten Entstehungsgrund. Das Zugeständniss v. 21 ist ironisch: ja du bist so alt wie der Schöpfungsanfang, wo Licht und Finsterniss als unterschiedliche gegen einander abgegrenzte (s. 26, 10) Naturmächte in die entstehende Welt eingeführt wurden, du bist so alt als die Welt, um genaue Wissenschaft von ihrer und deiner gleichzeitigen Entstehung zu haben (s. 15, 7). Ueber das mit אָז regelrecht in Aoristbed. verbundene Fut. s. Ew. §. 134ᵇ. Die Attraktion bei מִסְפַּר ist wie 15, 20. 21, 21.

22 Bist du gekommen zu den Vorräthen des Schnee's
Und sahst des Hagels Vorräthe du,
23 Die ich aufgespart zu Drangsals-Zeit,
Zum Tage der Schlacht und des Krieges?
24 Welches ist der Weg, da sich theilt das Licht,
Sich verbreitet der Ostwind über die Erde?
25 Wer spaltet der Regenfluth Kanäle
Und den Weg dem Donnerstrahle,
26 Dass es regnet auf Land wo Niemand wohnt,
Auf menschenleere Steppe,
27 Zu sättigen Oede und Verödung
Und spriessen zu lassen frischen Graswuchs?

Die Vorstellung v. 22 ist nicht die, dass ebenso wie etwa die Bauern bei *Menin* 4 St. von Damask den Winterschnee in einer Gebirgskluft aufspeichern, um ihn in den heissen Monaten nach Damask und den Küstenstädten zu verführen, Gott irgendwo droben Schnee und Hagel aufgespeichert halte, um sie gelegentlich herunterfallen zu lassen; אֹצְרוֹת (vgl. Ps. 135, 7) sind die von Gott beschafften letzten Möglichkeitsgründe dieser

Phänomene — die Fassung der Fragen, deren Zweck (was man nicht vergessen darf) ein ethischer, kein wissenschaftlicher ist, bemisst sich allerdings nach dem Kindheitsstande alterthümlicher Naturerkenntniss, zugleich aber nach der Aufgabe des Dichters und sogar, wie hier in der Hervorkehrung der verderblichen Wirkungen nicht blos des Hagels, sondern auch des Schnee's, nach der Scene des Vorgangs; Wetzstein besitzt ein Schreiben des Muhammed el-Chatîb el-Bosrâwi, in welcher dieser einen furchtbaren Schneefall in Hauran schildert, durch welchen im Febr. 1860 zahllose Schaf- Ziegen- und Kameelheerden und viele Menschen umgekommen sind.[1] עֶת־צָר könnte nach 24,1. 19,11 Gerichtszeit für Dränger d. i. Widersacher bed., besser aber nach 36,16. 21,30 Drangsals-Zeit; starker Schneefall, heftiges Schlossenwetter bringen schwere Zeiten über Menschen und Vieh und geben zuweilen auch im Kriege die gottgewollte Entscheidung (Jos. 10,11 vgl. Jes. 28,17. 30,30. Ez. 13,13). In 24ᵃ ist nicht wie 19ᵃ die Ausgangsstätte, sondern die Vertheilungsweise des Lichts über das Weltall gemeint, wie 24ᵇ die Gesetze, nach denen der Ostwind sich über die Erde ergiesst d. i. verbreitet; אוֹר ist nicht der Blitz (Schlottm.), sondern das Licht überhaupt: Licht und Wind (statt dessen exemplificirend der Ost, s. S. 320, genannt wird) stehen als unberechenbar in ihren Bahnen neben einander; הֵפִיץ *se diffundere* wie Ex. 5,12. 1 S. 13,8. Ges. §. 53,2. In 25ᵃ ist die Herableitung überschwemmender Regenfluth nach bestimmten Gegenden der Erde gemeint — diese dem Platzregen, dem Wolkenbruch erdwärts angewiesene Richtung wird einem vom Himmel abwärts geführten Aquäduct verglichen — und erst 25ᵇ ist wörtlich so wie 28,26 vom Blitze die Rede, welcher, für den Menschen unberechenbar, bald hier bald dort einschlägt. Jene Leitung des Regens nach beliebigen Orten der Erde erstreckt sich auch auf die menschenlose Steppe. לֹא־אִישׁ (für בְּלֹא) ist virtuelles Adj. (s. zu 12,24); die superlativische Verbindung שֹׁאָה וּמְשֹׁאָה (von שׁוֹא = שָׁאָה wüste s. und dröhnen d. i. wüste tönen, s. zu 37,6) wie 30,3 (s. daselbst). Nicht blos für die Zwecke seines Waltens in der Menschenwelt lenkt Gott wider menschliches Vorsehn den Witterungswechsel, auch auf Gegenden, wo keine das Land bebauende Menschen sich befinden, erstreckt sich seine Fürsorge.

> 28 **Gibts für den Regen einen Vater,**
> **Oder wer erzeugt des Thaues Tropfen?**
> 29 **Aus wessen Schooss geht hervor das Eis**
> **Und Reif des Himmels wer gebiert den?**
> 30 **Gleich Stein erstarren die Wasser,**
> **Und die Fläche der Meerestiefe ballt sich zusammen.**

Regen und Thau haben keinen geschöpflichen Vater, Eis und Reif keine geschöpfliche Mutter. Dass מִי הוֹלִיד nach dem Erzeuger, מִי יְלָדוֹ nach der Gebärerin fragt (s. Hupf. zu Ps. 2,7), zeigen beidemal die Parallelglieder; בֶּטֶן ist *uterus* und meton. (wenigstens im Arab.) *progenies uteri*; *ex utero cujus* heisst מִבֶּטֶן מִי im Untersch. von מֵאֵי־זֶה בֶּטֶן *ex quo utero*.

---

1) Da der Hauranier vom Schnee wie vom Feuer sagt: *jahrik* er brennt (auch franz. ist *brûlant* von grosser Kälte üblich), so liesse sich sogar 1,16 an einen Schneefall denken, aber der Wortlaut dort fordert eine wirkliche Feuerkatastrophe.

אֶגְלֵי־טָל wird von LXX *B* א trefflich βώλους (mit *Oméga*) δρόσου übers.; Ges. Schlottm. corrigiren βόλους, aber βῶλος bed. nicht blos die Scholle, sondern auch den Klumpen und die Kugel, es sind die nach Art des tropfbar Flüssigen, wenn es sich selbst überlassen bleibt, in Kugelgestalt zusammenhaltenden (LXX *A*: συνοχὰς καὶ βω. δρ.) Wassertheilchen des Thaues gemeint, von אָגַל, welches nicht mit עָגַל, sondern mit أجل *retinere*, II *colligere* (wov. *agil* stehend Wasser, *ma'gal* Dümpfel, Teich) zusammengehört; אֶגְלֵי ist Constr. wie עֶגְלֵי von עֵגֶל. Die Wasser „bergen sich", indem sie als Fluidum verschwinden, also gefrieren; die Fläche der Meerestiefe (LXX ἀσεβοῦς, wofür Zwingli *in marg.* ἀβύσσου) „packt sich gegenseitig" oder drängt sich aneinander (vgl. arab. *lekda* Andrängen, synon. *hugûm* Anprall), indem sie sich zu einem festgeschlossenen Continuum gestaltet (41,9 vgl. 37,10). Die Fragen gehen übrigens alle nicht blos auf Analyse des phänomenellen Hergangs, sondern auf seine letzten Gründe.

31 **Kannst du das Gewinde der Pleiaden knüpfen**
Oder die Bande Orions lösen?
32 **Kannst du herausführen die Thierkreissterne zu rechter Zeit**
Und das Bärengestirn sammt seinen Kindern leiten?
33 **Kennst du die Gesetze des Himmels,**
Oder bestimmst du seinen Einfluss auf die Erde?

Dass מַעֲדַנּוֹת hier das Gebinde oder Gewinde (von עָדַן = עָנַד 31,36) bed., ist ausser Frage gestellt durch die übereinstimmige Uebers. der LXX (δεσμόν) und des Trg. (שֵׁירֵי = σειράς), das Zeugniss der Masora, wonach das Wort hier eine andere Bed. als 1S. 15,32 hat, und die Sprache des Talmud, in welcher מעדנין *Kelim* c. 20 die Endknoten einer Matte, mit deren Lösung sie auseinandergeht, und *Succa* 13ᵇ die Bande (aus Binsen), womit Weidenzweige, um eine Succa zu bilden, oben zusammengeschnürt werden, מדאני aber *Sabbat* 33ᵃ Myrtensträusschen (um am Sabbat daran zu riechen) bed.; מעדנות כימה erklärt sich also nach der oben zu 9,9 erwähnten pers. Vergleichung der Pleiaden mit einem Juwelen-Bouquet und nach der mit einem Halsband (*'ikd-et-turajja*) z. B. bei Sadi im Gulistan S. 8 der Uebers. von Graf: „als wären die Baumwipfel vom Halsband der Pleiaden umflossen." Der arab. Name *turajja* (Diminutivfemininum von *tarwân*) bed. wahrsch. das reich ausgestattete gehäufte Sternbild; כִּימָה aber bed. ohne Zweifel die gehäufte Gruppe[1] und Beigel (bei Ideler, Sternnamen S. 147) übers. nicht übel: „Kannst du die Brillanten-Rosette (besser wäre: das Brillanten-Band) der Pleiaden zusammenreihen." Was

1) Das V. כום ist im *Pi.* (aufhäufen, einen Haufen bilden, *part. mukauwam* aufgehäuft) und *Hithpa.* (sich anhäufen, zuhauf kommen) in Syrien noch allgebräuchlich und *kôm* heisst jede vor Alters verödete Ortschaft, deren Bausteine wüste Haufen bilden [vgl. Fleischer, *De Glossis Habichtianis* p. 41 s.]. Wenn nach Kamus im Altjemanischen *kîm* im Sinne von *mukâwim* den Genossen (synon. *chilt*, *gils*) bed., so wäre das Neutrum כִּימָה die Genossenschaft oder ein Haufen, Complex (*coetus*) von Genossen. Viell. dachte man sich die כימה als einen Trupp Kameelreiter, wenigstens nennen die Beduinen den Stern unmittelbar vor dem Siebengestirn der Pleiaden den *hâdi* d. h. den dem Zuge vorreitenden Sänger, welcher durch die Töne der *hadwa* (חָדְוָה) die Kameele fröhlich stimmt und dadurch zur Eile antreibt. **Wetzst.**

כְּסִיל betrifft, so halten wir fest, dass es den Orion bez. (wonach die griech. Uebers. *Ὠρίων*, die syr. *gaboro*, das Trg. נִפְלָא oder נִפִּילָא der Gigant); Orion und die Pleiaden sind am syrischen Himmel länger des Jahrs, als bei uns, sichtbar und kommen dort um 17° höher als bei uns über den Horizont. Indess ist das Bild von einem an den Himmel gefesselten Riesen als semitische Anschauung nicht recht zu erweisen und es fragt sich, ob כסיל nicht vielmehr mit Saad. Gecat. Abulwalid u. A. für den *Suhêl* d. i. Kanopus zu halten ist, zumal da dieser als säumiger Helfer (כסיל hebr. der Thor, arab. der Träge *ignavus*) in sagenhafte Bez. zu dem Bärengestirn gesetzt wird, welches hier עַיִשׁ wie 9,9 עָשׁ heisst und als Todtenbahre נַעְשׁ (noch jetzt Name dieser in den syr. Städten und Dörfern) mit den die Leiche ihres von *Gedi* dem Polarstern getödteten Vaters geleitenden Söhnen und Töchtern betrachtet wird. Vom Orion verstanden sind מֹשְׁכוֹת (wozu jedenfalls مسك *tenere, detinere* zu vgl.) die Fesseln (مَسَكَة *compes*), womit er an den Himmel geschmiedet ist; vom Suhêl verstanden, die Hemmnisse, die ihn frühzeitig aufzubrechen und das Ziel zu erreichen verhindern.[1] מַזָּרוֹת ist nicht versch. von מַזָּלוֹת 2 K. 23, 5 (vgl. מַזָּלךְ „dein Glücksstern" auf kilikischen Münzen) und bez. nicht die 28 *menâzil* (von نزل hinabsteigen, einkehren) des Mondes[2], sondern die 12 Zeichen des Thierkreises, welche gleichfalls als *menâzil* d. i. Stationshäuser oder *burûǵ* Burgen gedacht wurden, in denen nach einander die das Jahr beschreibende Sonne herbergt[3]; der spätere Sprachgebrauch trug מזל auch auf die

---

1) Im Juni 1860 war ich in einem Lager der *Mô'gil*-Beduinen Zeuge eines Zankes, in dem Einer Andere beschuldigte, durch ihre Saumseligkeit dem Feinde den Raub seiner Kameele ermöglicht zu haben, und als die Beschuldigten versicherten, bald nach dem Ueberfalle zur Verfolgung der Räuber aufgebrochen und erst bei Sonnenuntergang umgekehrt zu sein, rief der Mann aus: Wahrhaftig ihr kamt mir zu Hülfe wie *Suhêl* dem *Gedi* (מזרתם לי מזי סהיל ללגדי). Ich fragte meine Nachbarn, was die Worte bedeuteten und erfuhr, sie seien ein Sprüchwort von häufiger Anwendung und folgendem Ursprunge. Der *Gedi* (d. h. der Polarstern, in Damask *mismâr* מִשְׁמָר genannt) tödtete den *Na's* (נַעְשׁ) und wird deshalb von den Kindern des Getödteten, welche die Blutrache am Mörder ausüben wollen, allnächtlich umkreist. Voranziehen die Söhne (weshalb die Dichter gewöhnlich *benî* statt *benât Na's* sagen) mit des Vaters Leiche und hinter diesen die Töchter. Die eine der Letzteren heisst die *waldâne* Wöchnerin; sie hat erst kürzlich geboren und trägt ihr Kind in ihrem Schoosse, von ihrer Niederkunft her ist sie noch blass. (Die klare Atmosphäre des syr. Himmels lässt das Kind im Schoosse der *waldâne* ganz deutlich erkennen). Um dem *Gedi* in dieser Gefahr beizustehen erscheint der *Suhêl* im Süden und strebt mit blinkendem Glanze gegen Norden, aber er hat sich zu spät aufgemacht; die Nacht vergeht, bevor er sein Ziel erreicht. Später habe ich diese Erzählung öfter gehört, die auch unter den Hauraniern allbekannt ist. *Wetzst.* [Zur Erläuterung fügen wir hinzu: Die Pleiaden umkreisen den Polarstern wie alle Sterne, da er an der Himmelsaxe steht, sind ihm aber mehr als die Hälfte näher als der Kanopus. Dieser Stern erster Grösse culminirt um 3 St. später als die Pleiaden und hebt sich höchstens 10 Mondbreiten über den Horizont von Damascus — ein sinniges Bild also des erfolglosen Strebens.]

2) So A. Weber in seiner Abh. über die vedischen Nachrichten von den *naxatra* (Mondstationen) 1860 (vgl. Lit. Centralbl. 1859 Col. 665), widerlegt von Steinschneider, Hebr. Bibliographie 1861. Nr. 22 S. 93 f.

3) Die Namen „Widder, Stier" u. s. w. sind nach Epiphanius *Opp. I* p. 84a.

Planeten über, welche weil sie in der Aequatorialebene der Sonne liegen wie diese (obwohl unregelmässiger) durch die Sternbilder des Thierkreises laufen. Die Frage 32[a] will also sagen: Kannst du für jeden Monat das bestimmte Zodiakalbild herausführen, so dass es (natürlich mit der Veränderung, welche durch die tägliche Fortrückung der Sonne durch den Thierkreis um ungef. 2 Mondbreiten bedingt ist) nach Sonnenuntergang sichtbar wird und vor Sonnenuntergang sichtbar ist? Ueber v. 33 s. zu Gen. 1, 14—19; מִשְׁטָר ist nach Analogie von הָדָר בְּ, עֶצֶר, מְשֹׁל und שָׁמַיִם frei als Sing. (Ew. §. 318[b]) construirt.

34 Erhebst du zum Gewölke deine Stimme,
Dass ein Schwall von Wassern dich bedecket?
35 Entsendest du Blitze, und sie gehen
Und sagen zu dir: Hier sind wir?
36 Wer hat gelegt in die Nieren Weisheit,
Oder wer hat dem Hahne verliehen Einsicht?
37 Wer zählt die Wolkenschichten mit Weisheit ab,
Und des Himmels Schläuche, wer legt sie um,
38 Indem der Staub zu Gusswerk ineinanderfliesst
Und die Schollen zusammenkleben?

Wie 25[b] wörtlich wie 28, 26 lautete, so 34[b] wörtlich wie 22, 11; das ך von תְּכַסֶּךָּ ist in beiden Stellen dagessirt wie 36, 2. 18. Hab. 2, 17. Was Jehova hier menschlicher Naturkraft abspricht, ist, wie die Gesch. Elia's zeigt, menschlicher Glaubenskraft möglich, was aber hier ausser Betracht bleibt. Immer und immer wieder kommt die Bezeugung göttlicher Allmacht und menschlicher Ohnmacht auf den Regen und das Gewitter mit den Gotte sich zu Diensten stellenden Blitzen zurück. Die meisten Neuern seit Schult. suchen deshalb auch טֻחוֹת und שֶׂכְוִי mit aller Gewalt zu himmlischen Meteoren und Phänomenen zu machen; Eichh. (Hirz. Hahn) vgl. zu ersterem den arab. Wolkennamen *ṭachâ* (*ṭachwa*), Ew. ضِحٌّ, Sonnenschein, und letzteres, dessen Stammwort שָׂכָה (סָכָה) *spectare*, soll etwas am Himmel sich zu schauen Gebendes sein: eine Lufterscheinung (Hirz.) oder Lichterscheinung (Ew. Hahn), so dass z. B. Umbr. übers.: „Wer legte Weisheit in die dunklen Wolken und gab Verstand dem Luftgebilde." Aber der Sinn, den man so zu Gunsten des Zus. den Worten abzwingt, grenzt nahe an Sinnlosigkeit. Warum soll denn טחות von טוּחַ طلّخ *oblinere, adipe obducere* hier nicht wie Ps. 51, 8 die (in ein Fettpolster eingebetteten) Nieren bed. und zwar als Sitz des Ahnungsvermögens wie כְּלָיוֹת 19, 27 als Sitz tiefinnerlichen Sehnens nach Künftigem, zumal da hier, nachdem so eben von Constellationen und siderischen Einflüssen die Rede war, die Erwähnung der Divinationsgabe nicht zusammenhangslos ist und überdies, wie ein Blick auf die folg. Str. zeigt, der bisher festgehaltene Zus. hier schon in Auflösung begriffen ist? Bed. טחות die Nieren, so liegt es nahe auch שֶׂכְוִי psychologisch zu erkl. und Intellekt (Trg. I. Syr. Ar.)

(*ed. Petav.*) erst aus dem Griechischen in die jüdische Astrologie übergegangen, s. Wissenschaft Kunst Judenthum S. 220 f.

oder ähnlich (Saad. Gecat.) zu übers., wie Ges. Carey Renan Schlottm. Aber es liegt eine andere beachtenswerthe, obwohl von Rosenm. Hirz. Schlottm. Hahn nicht einmal erwähnte Ueberlieferung vor, nach welcher שכוי den Hahn *gallum* bed. Wir lesen *b. Rosch ha-Schana* 26ª: „Als ich nach Techûm-Kên-Niśrajá kam, erzählt R. Simeon b. Lakis', nannte man dort die Braut נינפי und den Hahn שׂכוי, wonach Iob 38,36 zu erkl. ist: שׂכוי = תרנגול." Ebenso erkl. der Midrasch, *Jalkut* §. 505 beginnend: „R. Levi sagt: Im Römischen nennt man den Hahn סַכְוָא." Vergleichen wir damit *Wajikra rabba* c. 1: „סוכוי ist arabisch, in Arabien nennt man den Propheten סַכְוָא," so ist daraus zu entnehmen, dass שׂכוי, wie vorausgesetzt wird, den Hahn als Schauer, als Propheten bez. Was die Wortbildung betrifft, so wäre sie allerdings eine sonst unerhörte (Ew. Olsh.), wenn das Wort den Ton auf *penult.* hätte, aber Codd. und die besten alten Ausgaben haben das *Munach* bei der Endsylbe, Norzi, dem dies entgangen, notirt wenigstens שֶׂכְוִי mit Ton auf *ult.* als Variante. Es ist ein Nomen secundärer Bildung Ges. §. 86, 5., ein sogen. relatives Nomen (*de Sacy, Gramm. arabe* §. 768): שֶׂכְוִי *speculator* von שֶׂכֶו (שֶׂכִי, שֶׂכְח) *speculatio*, wie פִּלְאִי Richt. 13,18 (vgl. Ps. 139,6) *miraculosus* von פֶּלֶא, eine Nebenform zu dem gleichbed. chald. סַכְוַי (סַכְוָאָה). Bei dieser Grundbed. *speculator* begreift sich, wie סכוי im Samarit. (s. Lagarde zu den Proverb. S. 62) das Auge, hier aber bei dem hebr. Dichter den Hahn bed. kann, von welchem z.B. Gregor sagt: *Speculator semper in altitudine stat, ut quidquid venturum sit longe prospiciat.* Dass diese Bed. *speculator* = *gallus*[1] wenigstens in der talmud. Zeit allgemein angenommen war, beweist die dem welcher den Hahn kreisen hört vorgeschriebene Beracha: „Gelobt sei der welcher dem Hahne (שׂכוי) Einsicht gegeben zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht!" Demgemäss übers. Trg. II: wer hat לְתַרְנְגוֹל בְּרָא *gallo sylvestri* (wogegen Trg. I לְלִבָּא *cordi, scil. hominis*) Verständniss gegeben, seinen Herrn zu loben, und Hier.: (*quis posuit in visceribus hominis sapientiam*) *et quis dedit gallo intelligentiam.* Dieser als *talmudicum commentum* (Ges.) verrufenen Ueberlieferung folgen wir lieber, als den „Luftgebilden" der ins Blaue rathenden Neuern. Was bei Cicero *de divin.* II,26 in Frage gestellt wird: *Quid in mentem venit Callistheni dicere, Deos gallis signum dedisse cantandi, quum id vel natura vel casus efficere potuisset,* nimmt hier Jehova für sich in Anspruch. Passend erscheint in diesem astrologisch-meteorologischen Zus. der Wetterprophet *κατ. ἐξ.* unter den Thieren neben den nach semitischer Anschauung (Psychol. S. 268 f.) divinatorischen Nieren; auch der Koran macht den Hahn zu dem Wächter, der die himmlischen Schaaren zu ihrem Dienste erweckt, und wie hoch man ihn als prophetisch (mantisch) Begabten stellte, hat Masius in seinen Naturstudien gezeigt; überdies war der Hahnencultus im semitischen Heidenthume ein siderischer Dienst: die Ṣabier opferten Hähne, bei ihnen wahrsch. (s. Chwolsohn 2,87) wie der weisse Hahn der Jeziden ein solarisches Symbol (DMZ 1862 S. 365 f.). — In 37ᵇ übers. Hier.: *et*

---

1) Ein arab. Wort bietet sich nicht zur Vergleichung: *ṭuchaj* Hahn ist lautverschieden und wäre an شكا im Sinne von شاك *fortem esse* zu denken, so wäre שׂכוי ein Synon. von גֶּבֶר, was gleichfalls ein Name des Hahn ist.

concentum coelorum quis dormire faciet; נִבְלֵי bed. aber hier nicht Harfen, sondern Schläuche, und הִשְׁכִּיב nicht: schlafen legen, sondern umlegen = entleeren, ausgiessen, was auch das *Kal* wie arab. *sakaba* geradezu bed. בְּצֶקֶת liesse sich activ fassen: indem er giesst, aber nach 1 K. 22,35 ist auch die intrans. Fassung möglich: indem sich ergiesst d. i. zusammenfliesst der Staub לַמּוּצָק zu Gegossenem d. i. nicht: zu Flüssigem, sondern im Gegenth.: zu Gusswerk d. i. wie zu gegossenem Metall (zu erkl. nicht nach 22,16., sondern nach 37,18), denn die trockene, sandige, stäubende Erde wird durch den Regenguss fest gemacht (arab. رُصِّنَتْ *firmata est terra imbre*, vgl. لَبَّدَ *pluviam emisit donec arena cohaereret*). רְגָבִים *glebae* wie 21,33 von רָגַב رجب in der, wie es scheint, anzunehmenden Grundbed. zusammenfahren, von der sich dann die Bedd. verdichten, festigen (*muraǵǵab* gestützt) und zusammenschrecken abzweigen.

39 **Erjagest du der Löwin Beute**
Und stillst die Gier der jungen Leuen du,
40 **Wenn sie sich ducken in den Lagerstätten,**
Sitzen im Dickicht auf der Lauer?
41 **Wer bereitet dem Raben seine Zehrung,**
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Umherirren ohne Nahrung?

Ueber den Reichthum der alttest. Sprache an Löwennamen s. zu 4, 10 f. לָבִיא ist von der Löwin üblich; der genauere Name dieser ist לְבִיָּה, denn לָבִיא ist = לְבִי wov. לְבָאִים Löwen und לְבָאוֹת Löwinnen. Die Löwin wird zuerst genannt, weil sie für ihre Jungen (גּוּרִים) zu sorgen hat, dann die noch jungen, aber doch schon sich selbst überlassenen Löwen כְּפִירִים. Die RA מִלֵּא חַיָּה (vgl. חַיָּה vom nahrungsbedürftigen Leben 33,20) ist s. v. a. מִלֵּא נֶפֶשׁ Spr. 6,30 (Psychol. S. 204 unt.). Der Psalter bietet hier zu jedem Worte Parallelen, vgl. zu 39ᵇ Ps. 104,21.; zu יָשֹׁחוּ Ps. 10,10.[1]; zu מְעוֹנוֹת *lustra* Ps. 104,22 (schon zu 37,8 vgl.); zu סֻכָּה das ebenso gebrauchte סֹךְ Ps. 10,9. Jer. 25,38. Auch das Bild von den schreienden Raben hat sein Seitenstück an Ps. 147,9. כִּי *quum* hat das Fut. in Präsensbed. nach sich wie Ps. 11,3. Wie hier, werden auch in der Bergpredigt bei Lucas 12,24 statt der Vögel des Himmels die Raben genannt, welche allerwärts unter den nach Nahrung suchenden Vögeln sich durch ihr heiseres Gekrächz am bemerklichsten machen.

39, 1 **Weisst du die Gebärzeit der Fels-Geissen,**
Beobachtest der Hindinnen Kreisen du?
2 **Zählst die Monde die sie vollbringen**
Und weisst die Zeit ihres Gebärens?
3 **Sie knieen hin, lassen ihre Jungen durchbrechen,**
Werfen ab ihre Wehen.
4 **Es erstarken ihre Kinder, werden gross in Wildniss,**
Laufen weg und bequemen sich nicht zur Rückkehr.

---

1) Das Semitische ist reich an solchen die niedergeduckte Positur des auf Beute lauernden Raubthiers bezeichnenden Wörtern, die dann überh. nachstellen, lauern, warten bed. (רבץ, רצד, ربض, لبد, وكل); auch das dem ישׁבו 40ᵇ entsprechende قعد له *subsedit ei* d. h. *insidiatus est ei* gehört hieher, vgl. Psalter 1, 500 Anm.

Die Str. handelt von den weiblichen Steingeissen oder Steinböcken *ibices* (viell. mit Einschluss der freilich gattungsverschiedenen Gemsen) und Hirschen; jene heissen יְעֵלִים von יָעֵל وعل (secund. Bildung von עלה علا) steigen, also: Felsen-Kletterer. חוֹלֵל ist *inf. Pil.*: τὸ ὠδίνειν, vgl. das *Pul.* 15,7; שָׁמַר beobachten ganz so wie Koh. 11,4. 1 S. 1,12. Sach. 11,11. In v. 2 verbindet sich mit der Frage nach der Gebärzeit die nach dem Verlaufe der Tragzeit; תִּסְפֹּר *plene* wie 14,16., לְדָתְנָה (*littâna*, wie עֵת = עֶדֶת, s. S. 284 Anm.) mit verschönertem Auslaut für לְדָתָן wie Gen. 42,36. 21,29 und auch ausser Pausa Ruth 1,19. Ges. §. 91,1 Anm. 2. Statt תְּפַלַּחְנָה will Olsh. תְּפַלֵּטְנָה lesen, aber dieses (syn. תמלטנה) hiesse: sie lassen entgleiten, jenes (syn. תבקענה) sie lassen spalten d. i. durchbrechen (vgl. arab. *felâh* Durchbruch, Freiheit, Glück). Zu כָּרַע hinknieen als Positur der Gebärenden s. 1 S. 4,19. „Sie werfen ab ihre Wehen" ist nicht von leichter Verarbeitung der Nachwehen gemeint (Hirz. Schlottm.), sondern חֵבֶל bed. in dieser RA, wie zuerst Schult. gezeigt hat, meton. geradezu den Fötus, wie arab. حَبَل *pl. aḥbâl* und ὠδίν sogar von dem bereits erwachsenen Kind als Frucht früherer Wehenthätigkeit z. B. bei Aeschylos, *Agam.* 1417 s.; sogar die gleiche RA ῥίψαι ὠδῖνα = *edere foetum* findet sich bei Euripides *Ion* 45. So mit Leichtigkeit geboren reifen die jungen Thiere schnell (חָלַם *pinguescere, pubescere*, wov. חֲלוֹם Traum als Folge der Geschlechtsreife, s. Psychol. S. 282), wachsen im Freien (בַּבָּר targ. = בַּחוּץ, s. S. 202 Anm.), suchen das Weite und kehren nicht wieder לָמוֹ *sibi h. e. sui juris esse volentes* (Schult.), obschon es auch *ad eas* bed. könnte, denn das Hebr. ist im Punkt der Geschlechtsunterscheidung noch ziemlich chaotisch und auch in חבליהם und בניהם ist das Masc. ἐπικοίνως gebraucht. Wir erkl. aber lieber nach 6,19. 24,16. Uebrigens hat Bochart Recht: *Non hic agitur de otiosa et mere speculativa cognitione, sed de ea cognitione, quae Deo propria est, qua res omnes non solum novit, sed et dirigit atque gubernat.*

5 **Wer hat den Wildesel frei entsandt**
Und wer des Wildlings Bande gelöst,
6 **Zu dessen Hause ich gemacht die Steppe**
Und zu seinen Wohnungen das Salzland?
7 **Er lacht des städtischen Getümmels,**
Des Treibers Gelärme hört er nicht.
8 **Erspähtes der Berge ist seine Weide**
Und jeglichem Grünen spürt er nach.

Ueber den Wildesel (nicht: Waldesel) s. S. 286 Anm.[1]; er heisst hebr. und arab. פֶּרֶא (*ferâ* oder *ḥimâr el-waḥś* d. i. *asinus ferus*) und aram. עָרוֹד,

1) Er ist schmuziggelb mit weissem Bauche, ein Einhufer und Langohr; sein ungehörnter Kopf ähnelt dem der Gazelle, nur dass er viel grösser ist; die Haare haben das Spröde der Rehhaare und das Thier bildet den Uebergang vom Hirsch- und Rehgeschlecht zum Esel. Er ist völlig verschieden von dem *mahâ* oder *baḳar el-waḥś* Wildrinde, dessen grosse sanfte Augen von den Steppendichtern so gefeiert werden; dieses ist gehörnt und ein Zweihufer und bildet den Uebergang vom Hirsche zum Rinde [versch. vom *ri'm* ראם, also wohl eine Antilope von der Art des indischen *nîlgau* Blauochsen *Portax tragocamelus.*] Lebend habe ich beide Thierarten nicht gesehen, wohl aber häufig ihre Felle in den Zelten der *Ruwalâ*. Beide Arten sind

jenes bez. ihn als schnellfüssiges, dieses als scheues und der Zähmung durch Menschenhand unzugängliches Thier; „Kulan“ ist sein ostasiatischer Name. LXX richtig: τίς δέ ἐστιν ὁ ἀφεὶς ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον, חָפְשִׁי ist Prädicatsacc. (vgl. Gen. 33, 2. Jer. 22, 30). Parall. mit עֲרָבָה (dem Etym. nach viell. Dunkelland, *terra incognita*) wechselt מְלֵחָה Salziges oder (erg. ארץ) salziges Land d. i. so unfruchtbares und uncultivirbares, wie die Umgebung des paläst. Salzmeers: dass der Wildesel selbst gern Salz oder Natron der Wüste leckt, wird berichtet und lässt sich voraussetzen, da Salzlecken eine biochemisch wohlbegründete Liebhaberei aller pflanzenfressenden wilden Thiere ist. Zu 8ª bem. Ew. יְתוּר als „Erspähtes“ zu fassen sei schon „wegen des Versbau's“ unsicher (Gramm. S. 419 Anm.); dieser Grund ist unbegreiflich und überh. kein Grund vorhanden, יְתוּר nach LXX Trg. Hier. u. A. als aram. 3. *fut.* mit blosem Vocalanstoss statt Vorton-Kamess = יָתוּר zu fassen, was im alttest. Hebr. ohne Beispiel (denn יְהוּא Koh. 11, 3 folgt der Analogie von יְהִי), sondern יְתוּר bed. entw. *abundantia* (n. d. F. יְבוּל, לְחוּם 20, 23 von יתר وتر S. 363) oder *investigabile* Erspähbares (n. d. F. יְקוּם Bestehendes von תור تار umhergehen, umherspähen), was wir mit Olsh. §. 212 und den Meisten vorziehen.

9 Wird sich der Oryx einlassen dir zu dienen,
Oder wird er nächtigen an deiner Krippe?
10 Kannst du binden den Oryx an die Furche mit dem Lenkseil,
Oder wird er eggen Thalgründe, dir folgend?
11 Wirst du ihm trauen, weil gross seine Kraft,
Und ihm überlassen deine Arbeit?
12 Wirst auf ihn dich verlassen, dass er einbringe deine Aussaat,
Und dass er deine Tenne einscheuere?

In correkten Texten hat רֵים dagessirtes ר und חִיאָבָה den Acc. auf *penult.*, wie Spr. 11, 21 רָע יִנָּקֶה und Jer. 39, 12 רָע מְאוּמָה; der Ton weicht zurück nach der Regel Ges. §. 29, 3ᵇ und das Dagesch ist, wie auch wenn das zweite Wort mit einer Adspirata beginnt,[1] *Dag. forte conj.*, welches

ihres pfeilschnellen Laufes wegen merkwürdig, und nam. vom *ferâ* behauptet man, dass ihn kein Reiter einhole. Mit einem Rudel *ferâ* vergleichen die Dichter einen plötzlich anstürmenden und im nächsten Augenblicke verschwundenen Reiterhaufen. Trotz der Schwierigkeit und des Halsbrecherischen sind die Nomaden doch der Wildesel-Jagd leidenschaftlich ergeben, und das vom Kâmûs citirte Sprüchwort: *kull eṣ-ṣêd biģôf el-ferâ* (alle Jagd steckt im Leibe des *ferâ* d. i. neben ihm ist jede andere Jagd Null) ist vollkommen richtig. Da die Ankunft eines Rudels, das immer aus mehreren Hunderten besteht, durch eine viele Stunden weit sichtbare Staubwolke verrathen wird, so erheben sich von allen Seiten so viele verfolgende Reiter, dass die Thiere gewöhnlich zerstreut und Einzelne durch die Hunde und Kugeln erreicht werden. Das Rudel heisst *gemile* und sein Führer, das „Rudelthier“ unserer Jäger, heisst wie bei den Gazellen, *'anûd* (עָנוּד). *Wetzst.*

1) Die Nationalgramm. nennen diese Ausnahme von der Regel, dass die *muta* bei vocalischem Auslaut des vorhergehenden Worts adspirirt wird, אתי מרחיק (*veniens e longinquo*) d. i. den Fall, wo das vocalisch auslautende Wort Milel-Betonung hat, sei es von vornherein oder, wenn das zweite Wort einsylbig oder auf Penultima betont ist, wegen rückgegangenen Accentes (um den Zusammenstoss zweier Haupttonsylben zu vermeiden); in diesem Falle wird die Adspirata und überh. der verdoppelungsfähige Anfangsbuchstabe des zweiten einsylbigen oder auf Penultima betonten Worts dagessirt, aber nicht ohne ebenso regelrechte Ausnahmen. Regelmässig

das ר auch Spr. 15, 1 מַעֲנֶה־רַךְ ausnahmsweise nach der Regel Ges. §. 20, 2[a] annimmt; im Ganzen kommt es 13 mal im A. T. dagessirt vor — Rest einer in dem herrschend gewordenen Punktationssystem verdrängten Punktationsweise, welche das ר (wie im Arab.) als verdoppelungsfähigen Laut behandelte (Ges. §. 23, 5). רֵים (Ps. 22, 22 רֵם) ist zusammengezogen aus רְאֵם (Ps. 92, 11 *plene* רְאֵים), welches (= רְאֵם) gleicher Form ist mit رِئْم (Olsh. §. 154[a])[1] So heisst noch jetzt in Syrien die grösstentheils weisse Gazelle mit gelbem Rücken und gelben Streifen im Gesicht (*Antilope leucoryx* im Untersch. von عفرى *'ifri* der erdfarbenen schmuzig gelben *Antilope oryx* und حمرى *himri* der rehfarbenen *Antilope dorcas*); auch der Talmud (b. *Zebachim* 113[b] *Batra* 74[b]) combinirt ראימא und אורזילא oder ארזילא Gazelle (غزال), rechnet also den *reêm* zum Antilopen-Geschlecht, wovon die Gazelle eine Species ist, und die Frage 10[b] zeigt, dass ein im Gebirge heimisches Thier gemeint ist, näml. wie schon Bochart und neuerdings wieder Schlottm. (mit Benutzung einer akademischen Abh. Lichtensteins über die Antilopen 1824) bewiesen, der Oryx, den auch wahrsch. LXX versteht, wenn sie μονοκέρως übers., denn das daraus verstümmelte talm. קרש ist nach *Chullin* 59[b] ein einhörniges Thier und wird näher als טביא דבי עילאי „Gazelle (Antilope) von Be (Beth) -Illâi" bestimmt (vgl. Lewysohn, Zoologie des Talmuds 1858 §. 146); auch erscheint der Oryx auf ägypt. Denkmälern theils mit zwei Hörnern, meist aber mit Einem mannigfach geringelten, und sowohl Aristoteles[2] als Plinius bez. ihn als einhörnigen Zweihufer, so dass man sich zu der (obwohl naturgeschichtlich noch nicht vollkommen constatirten) Annahme einer einhörnigen Oryx-Abart verstehen muss, wie denn wirklich ziemlich sichere Kunde von einer einhörnigen Antilope sowohl in Hochasien als in Innerafrica[3] und also Grund

---

nicht dagessirt wird das zweite Wort wenn es mit ו, בְּ, לְ, כְּ, beginnt oder wenn das erste Wort nur ein nacktes Verbum z. B. צִוְּתָה לּוֹ oder ein nur mit ו versehenes ist z. B. וַיִּצְוַּת פֶּסַח, der Ton des ersten Worts weicht in diesen zwei Beispielen zurück, ohne dass aber der Anlaut des zweiten verdoppelt wird. Dies zur Ergänzung, resp. Zurechtstellung des im Psalter 1, 392 Anm. Gesagten.

1) Da *ra'ima* Inf. *ri'mân* die Bed. *assuescere* hat, so könnte ראם, רים, רימנא (Trg.) den Oryx als gesellschaftliebendes Thier bez., obschon alle Wiederkäuer dies gemein haben, dass sie Heerdenthiere sind.

2) s. Sundevall, Die Thierarten des Aristoteles (Stockholm 1863) S. 64 f.

3) In einem Horne der Ambrasischen Sammlung glaubte J. W. v. Müller (Das Einhorn von gesch. u. naturwiss. Standpunkte betrachtet 1852) ein Horn des Monokerôs zu erkennen (vgl. Fechners Centralblatt 1854 Nr. 2), aber schwerlich mit Recht. J. W. v. Müller, Francis Galton (Bericht eines Forschers im tropischen Südafrica. Deutsch 1854 S. 162) u. a. Reisende hörten Eingeborne unverfänglich vom Einhorn sprechen, aber ohne es selbst zu sehen. Dagegen berichten Huc und Gabet (Wanderungen durch die Mongolei u. Thibet. Deutsch 1855 S. 323): „Ein Horn von diesem Thiere wurde nach Calcutta geschickt: es war 50 Centimeter lang und hatte 11 im Umfang, von der Wurzel ab lief es in eine Spitze verjüngt zu. Es war fast ganz gerade, schwarz u. s. w. . . Hodgson hatte als englischer Resident von Nepal das Glück, sich ein Einhorn zu verschaffen. . Es ist eine Art Antilope, die im südl. Thibet, das an Nepal grenzt, *Tschiru* genannt wird. Hodgson schickte Haut und Horn nach Calcutta; sie kamen von einem Einhorn, das in der Menagerie des Radscha von Nepal

genug vorhanden ist, die Anknüpfung der Sage vom Einhorn in einer Antilope mit Einem aus zwei Knochenkernen über der Stirnnaht sich erhebenden Horne zu suchen, viell. einer pferdeähnlichen; der eig. Büffel *bos bubalus* kann schon deshalb nicht gemeint sein, weil er erst in jüngerer Zeit aus Indien nach Westasien und Europa gekommen ist, aber auch nicht irgend welche andere Art dieses an seinen breitgedrückten und nahe zusammengehenden Hörnern und an seinen widerwärtigen, starren, blutunterlaufenen Augen erkennbaren Thiers (Carey u. A.), denn es ist zähmbar und wird (auch im neuern Syrien) als Hausthier benutzt Dagegen gibt es Antilopen, welche dem Pferde, andere, welche dem Rinde (weshalb *βούβαλος, βούβαλις* ein Antilopen-Name), andere welche dem Reh und dem Esel ähneln. Irrthümlich hält Schult. ראם für den Büffel, verleitet durch eine Stelle im Divan der Hudeiliten, welche dem *rîm* den Beinamen *du chadam* d.i. rinderartig weissfüssig gibt, was eben auf *A. oryx* oder auch *A. leucoryx* führt; denn jene hat weisse Füsse und in länglichen Flecken schwarzgestreifte Beine, diese weisse Füsse und Beine. Ebensowenig ist nach Aq. (und theilweise Hier.) an das Rhinoceros zu denken; *ῥινοκέρως* ist nichts als eine verunglückte Deutung des *μονοκέρως* der LXX. Die Frage 10^b^ fordert, wie schon bemerkt, ein Thier des Gebirges. Ueber אָבָה wollen = auf- und annehmen s. S. 349 Anm. Die „Furche (תֶּלֶם *sulcus*, nicht *porca* Furchenrain, s. S. 392) seines Seiles" ist die welche er, am Zug- oder Leitseil geführt, mittelst der Pflugschaar aufreissen soll; אַחֲרֶיךָ bez. sich eben auf den vorn nebenhergehenden Leiter, nach Hahn auf den der das dem Eggen vorausgegangene Einsäen ausgeführt, aber näher liegt es, an den Führer des jedenfalls nicht sich selbst überlassenen eggenden Thieres zu denken. Ueber כִּי 12^a^ als Exponenten des Obj. s. Ew. §. 336^b^; das *Chethib* gebraucht hier das *Kal* שׁיב transit.: wiederbringen (näml. das Gesäete als Geerntetes), was möglich (s. 42, 10). גָּרְנֶךָ 12^b^ ist entw. Locativ (in deine Tenne) oder Objectsacc. *per synecd. continentis pro contento* wie Ruth 3, 2. Matth. 3, 12. Die Fragestellung setzt von Anfang bis zu Ende ein dem Pflugstier äusserlich ähnelndes Thier voraus, wie der ראם auch sonst mit dem Rinde zusammengestellt wird Dt. 33, 17. Ps. 29, 6. Jes. 34, 7. Aber der zuletzt von Hahn und im Gesenius' HW gezogene Schluss, dass ebendeshalb der Büffel zu verstehen sei, ist ein Fehlschluss: *A. oryx* und *leucoryx* sind

---

starb." Die nähere Beschreibung folgt und es wird die Vermuthung aufgestellt, dass diese *Antilope Hodgsonii*, wie man das *Tschiru* zu nennen vorgeschlagen hat, der einhörnige Oryx der Alten sei. Die von R. v Schlagintweit (Zoologischer Garten Jahrg. 1 S. 72) bezeugte Existenz einhörniger wilder Schafe (nicht Antilopen), deren Horn aus zwei allmälig verwachsenden, von Einer Hornscheide umhüllten Theilen besteht, thut der Glaubwürdigkeit des Berichts von Huc-Gabet (auf den Prof. Will als das zur Zeit gewichtvollste Zeugniss mich aufmerksam gemacht hat) keinen Abbruch. Ein anderer minder genauer Bericht liegt in der (von Prof. Fleischer mir mitgetheilten) arab. Reisebeschreibung von Selim Bisteris (Beirut 1856) vor: dieser sah in der Menagerie des Vicekönigs von Aegypten ein Thier von der Farbe einer Gazelle, aber der Grösse und Gestalt eines Esels mit einem langen graden Horn zwischen den Ohren und (was, wie er sagt, selten beisammen) mit Hufen, näml. und wie auch der Ausdruck حافر Pferdehuf (nicht خُفّ Kameelhuf) besagt, eigentlichen spaltlosen Hufen — also eine einhörnige und zugleich einhufige Antilope.

beide (ebendeshalb von den Alten nicht unterschieden) ganz rinderähnlich, sie sind nicht nur Wiederkäuer, wie das Rind, mit gleicher Klauenbildung wie dieses, sondern auch von einer plumpen Gestalt, die sie als Abart des Rindes erscheinen lässt.

13 Der Fittig der Straussin schlägt lustig,
Ists storchfromme Schwinge und Feder?
14 Nein, sie überlässt der Erde ihre Eier
Und über'm Staube brütet sie,
15 Uneingedenk dass ein Fuss sie zertreten
Und das Wild des Feldes sie zerstampfen kann.
16 Sie behandelt hart ihre Kinder als wären's nicht die ihren;
Erfolglos ist ihre Mühe ohne dass sie banget.
17 Denn vergessen liess sie Eloah der Weisheit
Und gab ihr keinen Antheil an der Einsicht.
18 Zur Zeit wenn sie in die Höhe sich peitscht,
Verlacht sie Ross und Reitersmann.

Wie der Wildesel und der rindsähnliche Oryx sich nicht von Menschen zähmen und zu ihrem Dienste verwenden lassen gleich dem Hausesel und Ochsen: so hat der Strauss, obwohl in seinem stelzenhohen Baue, der Farbe seines Gefieders und seinem geselligen Leben dem Storche ähnlich, doch ganz andere Eigenschaften als man nach dieser Aehnlichkeit denken sollte. רְנָנִים Klaggeschrei, eig. tremulirendes schrillendes Getön (s. v. 23) ist Name des weiblichen Strausses, dessen eigenth. Geschrei (s. S. 376) arab. *zimâr* (זִמָּר) genannt wird; נֶעֱלָסָה (von dem in Vgl. mit עָלַץ, עָלַז selten vorkommenden עָלַס) bed. sich lustig geberden. אִם 13[b] ist fragendes *an*; חֲסִידָה *pia* spielt auf den ebenso genannten Storch an: *pia instar ciconiae* (vgl. über diese Redefigur Mehrens Rhetorik der Araber S. 178). כִּי 14[a] begründet die in der Frage liegende Verneinung wie z. B. Jes. 28, 28; der Sinn ist nicht, dass die Strausshenne die Ausbrütung ihrer Eier der Erde überlässt (עָזַב לְ wie Ps. 16, 10), und sie „überm Staube glühen" lässt (Schlottm.), denn die das brütende Aufsitzen des Thiers ersetzende zeitigende Wirkung geht von der Sonnengluth aus, welche genannt sein müsste; auch erwartete man ein *Hi.* statt des *Pi.* תְּחַמֵּם, welches sich nur von Zeitigung durch eigne Wärmung verstehen lässt. Die Straussin brütet auch wirklich selber, wenn sie auch zeitweise das חִמֵּם der Sonne überlässt[1]; das mit der *φιλοστοργία* des Storches Contrastirende, was hier hervorgehoben wird, ist dies, dass sie die Eier in den nur lose aufgelockerten Boden und theilweise, wenn das Nest voll ist, ringsum obenauf legt, während חסידה ברושים ביתה Ps. 104, 17. רננים ist seiner Bed. gemäss als *fem. sing.* construirt Ew. §. 318[a]. Was dann, indem sie so handelt, demgemäss weiter geschieht, sagt das nicht aoristische, sondern nur consecutive וַתִּשְׁכַּח: und so vergisst sie denn, dass ein Fuss es (d. i. die Eier Ges. §. 146, 3) zertreten (זור zusammendrücken, zerdrücken, wie הַזּוּרֶה Jes. 59, 5 = הַזּוּרָה das zerquetschte, vgl. לָנֶה = לָנָה Sach. 5, 4) und das Wild des Feldes sie niederstampfen, zermalmen kann (דוש wie

1) Es kommt aber, wie es scheint, wirklich vor, dass die Weibchen das Brutgeschäft Tags der Sonne und Nachts den Männchen überlassen und selber gar nicht brüten, s. Funke's Naturgeschichte, umgearb. von Taschenberg (1864) S. 243 f.

داس zertreten, austreten). Dass dann von der Straussenne im Masc. הִקְשִׁיחַ gesagt wird (von קָשָׁה قسح, erhärtet aus קָשָׁה قسا), lässt sich durch die Vocalisation הִקְשִׁיחָה (Ew.) beseitigen, aber nöthig ist diese Aenderung nicht, da das Hebr. das Masc. für das Fem. auch da gebraucht, wo man es für unmöglich halten sollte (s. 3[b] und vgl. z. B. Jes. 32, 11 f.). Hier. übers. dem Sinne nach richtig: *quasi non sint sui*, aber לְ ist nicht geradezu s. v. a. כְּ (s. S. 199 f. 242 Anm.), es ist gemeint, dass sie ihre Kinder in Härte der Behandlung zu nicht ihr gehörigen macht oder dass sie dieselben hart behandelt, so dass sie zu ihr fremden werden Ew. §. 217[c]. In 16[b] schwankt die Acc.: umsonst (לְרִיק *Rebia mugrasch*) ist ihre besorgnisslos bestandene Mühe, oder: umsonst ist ihre Mühe (לריק *Tarcha*, יְגִיעָהּ *Munach vicarium*) ohne Besorgniss (ihrerseits), oder: umsonst ist ihre Mühe (לריק *Mercha*, יגיעה *Rebia mugrasch*) — doch sie ist ohne Besorgniss; die mittlere dieser Auffassungen (לְרִיק bei allen wie Jes. 49, 4 = לָרִיק Jes. 65, 23 u. ö.) dünkt uns die gefälligste: die Mühe der Geburt und der an solchen Stellen, wo die Eier der Gefahr der Zertretung ausgesetzt sind, vorgenommenen Brütung ist erfolglos ohne dass diese Erfolglosigkeit ihr bange macht, indem sie dieselbe nicht ahnt und ihr also auch nicht zuvorkommt. Die nur oberflächlich eingescharrten oder um das Nest herum liegenden Eier werden wirklich die Beute der Schagals, wilden Katzen u. a. Thiere, und Menschen können sie sich nach und nach abholen, wenn sie nur ihre Fussspuren unkenntlich machen, denn wenn der Strauss merkt, dass sein Nest entdeckt ist, zertritt er seine eignen Eier und macht sich sein Nest wo anders (Schlottm. nach Lichtensteins Südafrik. Reise). Dass er seine Eier so der Zertretung und dem Raube preisgibt, kommt nach v. 17 daher, dass Gott ihn vergessen gemacht hat Weisheit d. h., wie 17[b] erkl., den Antheil daran (בְּ wie Jes. 53, 12[a], LXX ἐν wie Act. 8, 21), der ihn hätte treffen können, in ihm gelöscht, ihm entzogen hat — es ist nur eine der Dummheiten des Strausses, die hier herausgehoben wird, das sprüchwörtliche *aḥmaḳ min en-na'âme* „thörichter als der Strauss" hat deren mehr zum Anlass. Aber wenn ihm die Fürsorge, mit welcher andere Thiere ihre Brut schützen, versagt ist, so hat er dafür eine andere bewunderungswürdige Eigenschaft: zur Zeit wo (כָּעֵת hier, was selbstverständlich ebenso wie bei בְּעֵת 6, 17 möglich, mit folg. ellipt. Relativsatz) er (sich) straff macht zur Höhe d. h. mit Spannkraft aus seiner Ruhe auffährt (s. über die Wurzelbed. von תַּמְרִיא = חָמַרְתְּ S. 276 Anm.) und mit gewaltigem Flügelschlag halb laufend halb fliegend forteilt, verlacht er das Ross und dessen Reuter — sie erjagen ihn nicht, er ist das schnellste aller Thiere, weshalb اعدى من الظليم (*ẓalim* s. v. a. oben S. 376 Anm. nach ungenauerer Aussprache *delim*) u. انفر من النعامة geschwinder als der Strauss, die Straussin ebenso sprüchwörtlich ist wie jenes احمق من النعامة, und „auf Straussesflügeln" heisst s. v. a. als mit unvergleichlicher Geschwindigkeit daherfahren. Uebrigens ist zu dem auf das Weibchen bezogenen תַּמְרִיא und תִּשְׂחַק zu bem., dass dieses sehr ängstlich ist und in seiner Furcht Alles im Stich lässt,

während der männliche Strauss seine Jungen nicht verlässt und keine Gefahr scheut. [1]

---

1) Wir entnehmen diese Beobachtung aus Doumas, Pferde der Sahara S. 142 ff. Erst nach vollendeter Auslegung sind uns noch folgende Mittheilungen Wetzstein's zugekommen: „Die Strausshennen heissen רְנָנִים nicht von dem schwirrenden Flügelschlage, sondern von ihrem durchdringend kreischenden Geschrei bei Vertheidigung ihrer Eier gegen Raubthiere (meistens Hyänen), oder beim Aufsuchen des Strausshahnes. Jetzt heissen sie *rubd* vom *sing. rubda* (statt *rabdâ*) von der schwarzen Farbe ihrer Schwungfedern; denn weisse hat nur der Hahn, welcher חִיק (spr. *ḥêtsch*) heisst. Den N. בַּת חַיַּעֲנָה (بنت الوَعْنَة) „Bewohner der Wüste" hat das Straussgeschlecht, weil es nur in den einsamsten Theilen der Steppe, in völlig unfruchtbaren Wüsten heimisch ist. *Neśwân*, der Himjarit, definirt in seinem „*Šems el-'olûm*" (Handschr. der königl. Bibl. in Berlin, *sectio Wetzst. I.* No. 149 Bd. I f. 110 b) das Wort *el-wa'na* mit: ארץ ביצא לא תנבת שׁיא ein weisser (kalkiger oder sandiger) Landstrich, der nichts hervorbringt, und der *Ḳâmûs* erklärt es mit ארץ צַלְבָּה eine harte (unfruchtbare) Gegend. Dem Hebr. ganz analog nennt das Arabische den Strauss *abu* (und *umm*) *eṣ-ṣaḥârâ* „Inhaber der sterilen Wüsten." Der Name יְעֵנִים Thren. 4, 3 ist vollkommen correct und entspricht der Bildung יְעֵלִים (Steinböcke); die Form פַּעֵל (فَعِل) ist häufig die *Nisbe* von פַּעַל u. פַּעֲלָה, wonach יָעֵן = בַּת חַיַּעֲנָה und יָעֵל = בַּת חַיַּעֲלָה „Bewohner der unnahbaren Felsen." Daher sagt *Neśwân* (gegen den Nichtsemiten *Firûzâbâdi*), *wa'l* (יַעַל u. *wa'la*) sei ausschliesslich der Felsenhorst und *wa'il* (יָעֵל) ausschliesslich der Steinbock. Der gewöhnlichste arab. Name des Strausses ist *na'âme* נְעָמָה, collectiv *na'âm*, von der Weichheit (*nu'ûma* נְעִימָה) seiner Federn, mit denen die Araberinnen (in Damask häufig) Kissen und Pfühle stopfen. *Umm telâtîn* „Mutter von Dreissigen" heisst die Straussenhenne, weil sie in der Regel 30 Eier legt. Das Straussenei heisst in der Steppe *daḥwa* דַּחְוָה (coll. *daḥû*), ein Wort, das gewiss uralt ist; doch lieben die Hauranier dafür das Wort *medḥa* מַדְחָה. Als Nest dient eine Aushöhlung des Bodens, die sich die Strausse am liebsten im heissen Sande graben, weshalb sie in den ungeheuern Sandflächen der *Arḍ ed-Dehânâ* (דַּהֲנָא) zwischen dem *Schemmar*-Gebirge und dem *Sawâd* (Chaldäa) häufig sind. Von dorther kommen Ende April die Straussjäger mit ihrer Beute, den sammt den Federn abgezogenen Häuten der Thiere, nach Syrien. Ein solches noch nicht gerupftes Fell heisst *gizze* (גִּזָּה). Die Jäger berichten, dass die Henne von früh bis Abend allein und von Abend bis früh mit dem Hahne, der tagsüber umherschweift, zusammen brütet. Die Angabe, dass der Strauss nicht brüte, gründet sich viell. darauf, dass die Henne in der ersten Zeit des Brütens häufig und Jägern gegenüber stets die Eier verlässt. Mehr sagen auch v. 14 u. 15 nicht aus. Ist aber die Zeit des Aufbrechens der Eier (*el-faḳs* פַּקְץ genannt) nahe, dann verlässt die Henne die Eier nicht mehr. Dieselbe Beobachtung macht man auch beim paläst. Rebhuhn (*el-ḥagel* חֲגַל), das mit dem Strausse noch manches Andere gemein hat. Dass der Strauss für dumm gilt (v. 17), mag daher kommen, dass die Henne, wenn sie von den Eiern verscheucht worden, immer mit lautem Geschrei den Hahn aufsucht, der sie dann, wie die Jäger einstimmig behaupten, mit Gewalt zum Neste zurück bringt (daher sein arab. N. *ẓalîm* „der Gewaltthätige"). Mittlerweile hat sich der Jäger in den Sand eingegraben und tödtet bei ihrer Ankunft mit einem glücklichen Schuss oft beide zusammen im Neste. Auch mag es für Dummheit gelten, dass sich das Thier bei Windstille reitenden Jägern gegenüber statt zu fliehen gerne hinter Hügel und in Vertiefungen des Terrains zu verstecken sucht. Dass es aber, bei der Unmöglichkeit zu entkommen, den Kopf in den Sand stecken sollte, erklärten die Jäger für eine Lächerlichkeit. Unterstützt ihn der Luftzug, so spannt der fliehende Strauss die Federn des Schwanzes gleich einem Segel auf und unter beständigem Rudern mit den ausgebreiteten Flügeln entkommt er seinen Verfolgern mit Leichtigkeit. Das Wort תַמְרִיא v. 18 scheint ein Jagdausdruck zu sein und (ohne

19 **Gibst du dem Rosse Stärke,**
Bekleidest du seinen Hals mit Haargeflatter?
20 **Machst du es hinbeben gleich der Heuschrecke?**
Das Getös seines Schnaubens ist ein Schrecken!
21 **Vielhufig scharrt's im Blachfeld und hüpft auf in Kraft,**
Ziehet aus entgegen gewappneter Schaar.
22 **Es lacht der Furcht und schreckt nicht zusammen**
Und kehrt nicht um vor Schwertern.
23 **Ueber ihm klirrt der Köcher,**
Blitzende Lanze und Speer.
24 **Mit Ungestüm und Zornmuth schlürft es den Boden**
Und verbleibt nicht, wenn das Schlachthorn schallt.
25 **Bei jedem Schlachthornstoss rufts Hui!**
Und aus der Ferne witterts den Krieg,
Der Feldherrn Donnerruf und das Schlachtgeschrei.

Auf den Strauss, der, wie die Araber sagen, aus der Natur des Vogels und des Kameels zusammengesetzt ist, folgt das Ross, in seiner heldenhaften Schöne und unaufhaltsamen Kriegslust gleichfalls ein Thatbeweis der schöpferischen Weisheit des Weltregierers, welche dem Menschen Bewunderung abnöthigt. Dieses Stück des B. Iob, sagt K. Löffler in seiner Gesch. des Pferdes (1863), ist dessen älteste und schönste Beschreibung. Man vergleiche sie mit dem Lobe des Pferdes in Hammer-Purgstalls Duftkörnern — es gebührt ihr vor dieser der Preis majestätischer Einfachheit, welche der Grundzug klassischer Meisterschaft ist. Falsch Hier. 19[b]: *aut circumdabis collo ejus hinnitum*, wie auch Schlottm., ebenso verstanden sein wollend: Schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme; der Hals (צַוָּאר eig. Dreher wie pers. *gerdân*, *gerdan*, von צור صار mittelst Druckes drehen, wenden, beugen, wie pers. von *gerdîden* sich wenden, drehen) hat mit der Stimme des Wieherns nichts zu schaffen. Aber רַעְמָה bed. auch nicht Hoheit (Ew. §. 113[d]), sondern die Mähne und nicht von רָם = רָאַם = רָעַם als oben befindliches Kammhaar, wie λοφιά, sondern von רָעַם *tremere* die Mähne als zitternde flatternde (Elis. Smith: *the shaking mane*), wie φόβη, nach Kuhn verw. mit σόβη Schweif von φοβεῖν (σοβεῖν) wedeln, schütteln, scheuchen, vgl. ἀΐσσεσθαι von der Mähne

einen *accus. objecti*) jenes Ausspannen des Gefieders zu bezeichnen, also mit dem חַצְרִישׁ (تعريش) der heutigen Straussjäger vollkommen gleichbedeutend zu sein. So singt der Dichter *Râšid* vom Jägervolke der *Sulubût*: „Und der Kopf (der Braut mit den gelösten Flechten) gleicht dem (weichen und schwarzen) Gefieder der Straussbennen, wenn diese es ausbreiten (*ʿarrašannâ*) | Sie sahen den Jäger auf sich zu kommen da wo es kein Versteck gibt | Und spreiten die Schenkel indem sie fliehen". Dass die Thora den Strauss zu essen verbietet (Lev. 11, 16. Dt. 14, 15). hat viell. seinen Grund in der Grausamkeit seiner Jagd; denn man tödtet ihn mit äusserst seltenen Ausnahmen immer nur über seinen Eiern. Die Henne, welche, wie erwähnt, gegen Ende der Brutzeit nicht flieht, duckt sich bei Ankunft des Jägers, neigt den Kopf auf die Seite und schaut ihren Feind regungslos an; mehrere Beduinen haben mir gesagt, dass man ein hartes Herz haben müsse um zu schiessen. Ist das Thier getödtet, so verscharrt der Jäger das Blut, legt die Henne wieder auf die Eier, gräbt sich in einiger Entfernung in den Sand und wartet bis zum Abend, wo der Hahn kommt, der nun gleichfalls neben dem Weibchen erschossen wird. Die mosaische Gesetzgebung konnte demnach die Straussjagd aus demselben Menschlichkeitsgefühle verboten haben, welches ihr bei andern Bestimmungen (wie Ex. 23, 19. Dt. 22, 6 f. Lev. 22, 28 u. ö) unverkennbar maassgebend war.

Il. 9,510. Die Bewegungsweise des Rosses, welche 20ᵃ mit הֲתַרְעִישֶׁנּוּ gemeint ist (von רָעַשׁ, رعس, رعش *tremere, trepidare*) bestimmt sich nach der Vergleichung mit der Heuschrecke: es ist jene spirallinichte Fortbewegung in Sätzen bald nach rechts bald nach links gemeint, welche mit einem von dem arab. *ḥarǵala-l-farasu* (vgl. חַרְגֹּל) mittelst des Maurisch-Spanischen entlehnten Reitkunstwort die Caracole genannt wird, auch رعس ist vom Lauf des Straussen und dem Flug der Taube in solchen *successive lateral and oblique motions* (Carey) üblich. נַחַר 20ᵇ ist nicht etwa das Wiehern des Pferdes, sondern das Schnauben durch die Nüstern (vgl. arab. *nachir* Geschnarch, Geröchel), griech. *φρύαγμα*, lat. *fremitus* (vgl. Aeschylus *Septem c. Th.* 374 nach dem Hermannschen Texte: *ἵππος χαλινῶν δ' ὡς κατασθμαίνων βρέμει*); הוֹד aber könnte Pracht bed. (sein prächtig Schnauben), hat jedoch viell. seine Wurzelbed., wonach es dem arab. *hawîd* entspricht und den lauten starken Klang, wie das Krachen des Donners (*hawîd er-raʿd*), das Heulen der Sturmwinde (*hawîd er-rijâḥ*) u. dgl. bed.[1] Der Nominalsatz will sagen, dass sein dröhnend Schnauben Schrecken einflösst oder verbreitet. In 21ᵃ wechselt mit dem Sing. der Plur., indem sich, wie es scheint, mit der Vorstellung des scharrenden Rosses die der vielen scharrenden Hufe verschmelzt nach dem bekannten *quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum* oder, da dies (Virgil *Aen.* 8,596) vom galoppirenden Rosse gesagt ist, nach dem gleichfalls virgilischen *cavatque Tellurem et solido graviter sonat ungula cornu* (*Georg.* 3, 87 s.); חָפַר ist, wie das arab. *ḥâfir* Huf zeigt, das eig. Wort von des Rosses ungeduldigem Aufwühlen der Erde (von wo aus es dann wie v. 29 *rimari, scrutari* bed.), עֵמֶק ist das Blachfeld als Wahlstatt, denn die Schilderung gilt, wie nun immer deutlicher wird, dem Kriegsross. Das V. שׂוּשׂ (שִׂישׂ) hat hier seine Wurzelbed. *exsultare* (vgl. شاص *σκιρτᾶν* vom Fötus) und da es zudem בְּכֹחַ, nicht בַּכֹּחַ heisst, so ist nicht zu übers.: es freut sich der Kraft, sondern: es hüpft auf oder gebahrt sich froh in Kraft, LXX *γαυριᾷ ἐν ἰσχύϊ*. Indess ist der Unterschied beider Auffassungen fast verschwindend. נֶשֶׁק Rüstung 21ᵇ ist meton. die gerüstete Feindesschaar, אַשְׁפָּה aber „der Köcher" steht nicht meton. für die das Ross umschwirrenden feindlichen Pfeile (Schult.), sondern v. 23 ist Ausmalung des unter dem Geklirr und Geblitz der Waffenrüstung des Reiters furchtlos, stolz und rasch dahinjagenden Rosses (Schlottm. u. A.); רָנָה (Nebenform zu רָנַן) vom Klirren des Köchers, wie arab. *ranna*, *ranima* vom Schwirren des Bogens beim

---

1) Ein Vers aus einem Gedichte des Ibn-Dûchî auf Dôkân ibn-Gendel lautet: Vor dem Andrängen (*lekdata*) des *Ṭaijâr* flohen die Rosse rückwärts gewendet Und du konntest hören den Klang der Glockentragenden (*hawîda muberśemât*) der Helden (*el-menâîr* eig. der Stösser mit der Lanze). Hier bed. *hawîd* den Klang der Glocke, welche diejenigen, die sich als Helden bekunden wollen, dem Pferde umhängen, um die Aufmerksamkeit des Feindes auf sich zu ziehen. *Muberśemât* sind die Stuten, welche den *burêśimân* d. h. die Glocke tragen. Sinn: Du konntest diesen Klang, der nur im Gemetzel gehört werden darf, auf der Flucht hören, indem die dem Tode geweihten Helden wie Feiglinge flohen. *Ṭaijâr* (*Ṭêjâr*) ist *Ṣâliḥ* der Sohn des S. 238 Anm. 1 genannten *Canaʿan* (gest. um 1815), ein grosser Kriegsheld des Wanderstamms der *ʿAneze*. *Wetzst.*

Abschnellen des Pfeiles, תָּרֹנָּה (Spr. 1,20. 8,3) statt תִּרְנֶה vocalisirend würde man der Sprache ein dialektisch (s. Ges. *thes.*) verbürgtes Wort entziehen. Zu 24ª vgl. sich das arab. *iltahama-l-farasu-l-arḍa* es schluckt ein das Ross die Erde, wov. *lahimm, lahîm* Schlucker = Schnellläufer; so hier: mit stürmischem Ungestüm und zorniger Ungeduld (בְּרַעַשׁ וְרֹגֶז) schlürft es den Boden d. i. jagt so schnell dahin, dass lange Strecken vor ihm so plötzlich verschwinden, als ob es sie gierig einschlürfte (יְגַמֵּא Intens. von גָּמָא wov. גֹּמֶא das wasserschlürfende Papiergras), vgl. Hoffmanns Jugendfreund (1860) S. 91: „Das edle Thier verschlang gewissermassen den Raum"; ein etwas anders gewendetes Bild ist *nahab-el-arḍa* d. i. nach Silius' Ausdruck *rapuit campum*. Der Sinn von 24ᵇ ist wie bei Virgil *Georg.* 3,83 s.: *Tum si qua sonum procul arma dedere Stare loco nescit* und bei Aeschylos *Septem* 375: ὅστις βοὴν σάλπιγγος ὁρμαίνει (Herm. ὀργαίνει) μένων (den Ruf der Drommete ungeduldig erwartend), יַאֲמִין bed. hier Festigkeit beweisen (s. Genesis S. 367 f.) im nächsten physischen Sinne (Bochart Rosenm. u. A.): es hält nicht Stand d. i. lässt sich nicht halten, wenn (כִּי *quum*) der Hall des Schlachthorns d. i. wenn dieses hallt. שׁוֹפָר ist das Signalhorn bei Einberufung des Heerbanns z. B. Richt. 3, 27., bei Sammlung des in Verfolgung des Feindes begriffenen Heeres 2 S. 2,28., bei Volksaufständen 2 S. 20, 1., bei Auflösung des Heerbanns nach beendigtem Kampfe 2 S. 20, 22., bei Aufstellung zur Gegenwehr und zum Angriff z. B. Am. 3, 6., überhaupt das Signal des Krieges Jer. 4, 19. So oft dieses vernehmbar wird (בְּדֵי in Reichlichkeit d. i. Jedesmaligkeit = *quotiescunque*) gibt es seine Kriegslust durch freudiges Wiehern kund; schon von ferne, ehe noch der Zusammenstoss erfolgt, wittert es (*praesagit* nach Plinius' Ausdruck) die nahe Schlacht, (ahnt schon invoraus) das bald vernehmbare donnernde Commando der Heerführer und das die Losung zum Angriff gebende Schlachtgeschrei. Obgleich das arab. Pferd — sagt Layard (*New Discov.* 330) — sanft ist wie ein Lamm und keiner andern Führung bedarf, als die Halfter, so sprühen doch, sobald es den Kriegsruf seines Stammes hört und den zitternden Speer seines Reiters erblickt, seine Augen Feuer, die blutrothen Nüstern öffnen sich weit, der Hals krümmt sich und Schweif und Mähne heben sich empor und breiten sich im Winde aus. Das arab. Sprüchwort sagt, ein Ross von edlem Geblüte müsse, wenn es im vollen Laufe ist, seinen Reiter zwischen Hals und Schweif verbergen.

26 Regt durch deine Einsicht seine Schwingen der Habicht,
Breitet seine Fittige aus nach Süden hin?
27 Oder ists auf dein Geheiss, dass der Adler sich emporschwingt
Und dass er hoch baut sein Nest?
28 Felsen bewohnt er und horstet
Auf Felsen-Zacken und Wachthöhn.
29 Von dort erspähet er Nahrung,
Weithin blicken seine Augen.
30 Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlagene sind, da ist Er.

Dass נֵץ den (in der Hieroglyphik bedeutsamen) Habicht bed., bezeugen einstimmig die alten Uebers., der Wurzelbed. nach: der Aufstre-

bende, Hochauffliegende (vgl. نصّ erheben, vorwärts streben und نضّ die Flügel zum Fluge erheben). Das *Hi.* יַאֲבֶר־ (Jussivform in der Frage wie 13,27) könnte bed.: Federn bekommen *plumescere* (Trg. Hier.), aber das gibt eine schaale Frage, weshalb Gregor das *plumescit* der Vulg. von der Mauserung versteht, zu deren Beförderung der Habicht die Sonnenseite aufsuche. Aber הֶאֱבִיר kann für sich allein nicht „neue Federn bekommen" bed., auch ist jährliche Mauserung allen Vögeln gemeinsam und hervorgehoben wird im A.T. sonst nur die Neubefiederung des Adlers Ps. 103,5. Mi. 1,16 vgl. Jes. 40,31 (LXX πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοί).[1] So wird denn die Pointe der Frage in לְתֵימָן liegen: der Habicht ist ein Zugvogel, Gott hat in ihn den Instinct gelegt, beim Nahen der Winterszeit nach Süden auszuwandern. In v. 27 ss. wird nun der mit dem Löwen, dem König der vierfüssigen Thiere, angehobene Kreis einheimischer Thierbilder mit dem Adler, dem König der Vögel, geschlossen. Er heisst נֶשֶׁר von נָשַׁר نسر *vellere*, wie auch *vultur* (vermöge vorwirkender Assimilation = *vultor*) von *vellere* herkommt — ein gemeinsamer Name des Goldadlers, des Lämmergeiers, des Aasgeiers, (*cathartes percnopterus*) und wohl auch anderer Geier- und Falken-Arten; an u. St. hindert nichts, den Adler *κατ. ἐξ.*, näml. den Gold- oder Steinadler (*aquila chrysaëtos*) zu verstehen, denn auch diesem sind Leichname, wenn auch nicht schon verweste, eine willkommne Beute. In 27[b] ist entw. zu erkl.: und ists auf dein Geheiss dass .. oder: ists so dass (wie in וְכִי) auf dein Geheiss ..; das Erstere ist hier natürlicher. מְצוּדָה 28 bed. eig. *specula* (von צוד spähen) dann aber wie arab. *maṣâd* (von den Originallexx. auf *maṣada* zurückgeführt) den hohen Hügel und den Berggipfel. Die seltsame Form יְעַלְעוּ, wofür Ges. Olsh. u. A. לַעְלְעוּ oder יְלַעְלְעוּ (von לוּע *deglutire*) lesen wollen, ist von עָלַע abzuleiten, einer ebenso secundären Bildung aus עִלֵּעַ (von עול saugen, säugen[2]) wie שֹׁרֶשׁ aus שַׁרְשֵׁר (von שָׁרַר سرّ fest machen) Ew. §. 118[a] vgl. Fürst HW. u. עול, da für die Verkürzung von עלע aus לעלע (*Jesurun* p. 164) Belege fehlen. Schult. vergleicht nicht unpassend auch גלג = גלגל in גָּלְגָּתָא *Γολγοθᾶ* = גֻּלְגַּלְתָּא. Das Schlusswort 30[b] hat viell. an Mt. 24,28 einen Nachklang. Hoch auf Bergspitzen horstet der Adler und Gott hat ihm ein wundersam scharf Gesicht gegeben, um weithin in der Tiefe unten die sich ihm und seinen Jungen darbietende Nahrung zu erblicken. Nicht blos aus dem Thal in der Nähe seines Horstes, sondern oft aus fernen Ebenen, welche tief unten jenseit der Bergkette liegen, holt er seine Beute und erhebt sich mit ihr bis in die Wolken und trägt sie heim zu seinem Neste.[3]

---

1) Minder ungünstig dieser Auffassung ist dies, dass אֶבְרָה die Schwungfeder und אֵבֶר den daraus zusammengesetzten Fittig bed. (viell., da talm. אֵבָרִים Flügel und Glieder *artus* bed., von אָבַר = חָבַר هبر zertheilen, gliedern), obwohl נוֹצָה (von נָצָה fliegen) die allgemeinere Bez. der Deckfedern ist.

2) Das arab. *ʿalla* gehört nicht hieher: es gewinnt die Bed. *iterum bibere* von der sich vielfach verzweigenden Grundbed. des „Kommens über oder auf etw." aus: einen zweiten, dritten u. s. w. Trunk auf den ersten setzen. Mehr hierüber zu Jes. 3, 4.

3) s. die schöne Schilderung in Charles Boner's Thieren des Waldes, deutsch 1862.

So waltet Gott wunderseltsam, aber bewunderungswürdig, scheinbar widersinnig, in Wahrheit aber planvoll weise in der Naturwelt.

[Da erwiederte Jehova dem Iob und sprach:]

> 40, 2 **Will nun hadern mit dem Allmächtigen der Tadler?**
> **Der Zurechtweiser Eloah's beantworte das!**

Mit v. 1 wird 38, 1 wieder aufgenommen, weil die Rede Jehova's nun gewissermassen bei dem Ziele angelangt ist, welches sie sich als Entgegnung auf Iobs meisternde Auslassungen gesteckt hat. רֹב ist *inf. abs.* wie Richt. 11, 25.; dem reinen Verbalbegriff die zusammenhangsgemässe syntaktische Bez. zu geben bleibt dem Hörer überlassen, hier steht er im Sinne des Fut. (vgl. 2 K. 4, 43): *num litigabit* Ges. §. 131, 4ᵇ. Auf den *inf. abs.* folgt als Subj. יִסּוֹר, welches (n. d. F. שִׁכּוֹר) den Meisterer und Krittler *μωμητής* bed. Die Frage meint, ob Iob bei diesem Rechten mit Gott verharren will: er der Gott zurechtweist als ob er Alles besser wisse, soll die ihm vorgelegten Fragen beantworten.

[Da erwiederte Iob Jehoven und sprach:]

> 4 **Sieh zu gering bin ich, was soll ich dir antworten?**
> **Meine Hand leg' ich auf meinen Mund.**
> 5 **Einmal hab' ich geredet, und werde nicht mehr anheben,**
> **Und zweimal — nimmer thu' ichs wieder.**

Er ist gering d. i. der gestellten Aufgabe nicht gewachsen, darum hält er seinen Mund fest zu (vgl. 21, 5. 29, 9), denn was immer er sagen könnte träfe doch nicht zum Ziele. Einmal hat er sich unterfangen, Gottes Walten zu kritisiren, ein zweites Mal (שְׁתַּיִם = שֵׁנִית Ges. §. 120, 5) wagt er es nicht mehr, denn Gottes wundersame Weisheit und allsorgsame Liebe leuchtet ihm so in die Augen, dass er willig sich beuget.

Aber wie? Lautet die göttliche Rede nicht ganz anders als man denken sollte? Man erwartet aus dem Munde Jehova's etwas in dem bisherigen Verlauf des Drama's Unerhörtes zu hören und in dieser Erwartung finden wir uns vorerst getäuscht. Denn man blicke nur zurück und lese 9, 4—10 wo Iob Gott als weisen und mächtigen Herrn über die Naturwelt, bes. als unwiderstehlichen Gewaltherrscher über alles Grosse in ihr anerkennt und schildert, 12, 7—10 wo er auf die Geschöpfe der Höhe und Tiefe als Zeugen der Schöpfermacht Gottes verweist, 12, 11—25 wo er das grossartigste Bild von Gottes furchtbarem Walten in Natur- und Menschenwelt entwirft, 26, 5—14 wo er Gott als Schöpfer und Herrn aller Dinge preist und das was er von ihm aussagt nur als einen schwachen Nachhall des Donners seines Waltens bezeichnet, 28, 23 ff. wo er ihm als Schöpfer und Regierer der Welt die absolute Weisheit zuspricht. Wenn man diese Stellen der Reden Iobs erwägt, so wird man nicht sagen können, dass die Rede Jehova's in der Darlegung der Schöpfermacht und Schöpferweisheit Gottes, welche ihr Thema ist, Iob etwas bis dahin Unerkanntes zum Bewusstsein brächte, und es fragt sich demnach, welches denn das Neue der Rede Jehova's ist, wodurch die grosse Wirkung, dass Iob bussfertig sich demüthigt und für die folgende That der Erlösung geschickt wird, hervorgebracht wird.

Es ist ja Iob gar nicht eingefallen, sich mit Gott in ein Wettgespräch über die Werke der Schöpfung einlassen zu wollen; er ist weit entfernt von der Verblendung, ein solches Examen bestehen zu können, er weiss im Allgemeinen, dass er, wenn Gott mit ihm streiten wolle, Gott auf Tausend nicht Eins werde antworten können 9, 3. Und doch stellt Gott ein solches Examen mit ihm an und Iob kommt dadurch zur Erkenntniss seiner Versündigung — wie geht das zu? Ist vielleicht in diesem Punkte die Anlage des Dramas verfehlt? Hat der Dichter sich zur Hervorbringung der nöthigen Wirkung, nämlich der Busse Iobs, eines im Zus. des Ganzen ungeeigneten Mittels bedient, etwa weil sein Gedankenvorrath erschöpft war? Aber dieser Dichter ist nicht so arm und wir werden also die Anlage der Rede Jehova's zu verstehen suchen müssen ehe wir sie meistern.

Wenn eins der letzten Worte Iobs vor der Erscheinung Jehova's das Wort שדי יענני war, so wünscht er damit Gottes Entscheidung über das Selbstzeugniss seiner Unschuld herbei. Dieser Wunsch ist an sich nicht sündig, ja er ist da sogar eine Frucht seines verborgenen Glaubens, wo er von seinem Leiden und der Anklage der Freunde hinweg den Blick der Hoffnung in die Zukunft auf Gott als seinen Rechtfertiger und Erlöser richtet. Aber sündig wird jener Wunsch da, wo er sein Leiden, weil er Leiden und Sünde nicht auseinander zu denken weiss, als faktische Anklage Gottes, und weil er sich seiner Unschuld bewusst ist, als ein mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbares Verhängniss Gottes, seines Gegners und Feindes, anschaut. Dieser Anfechtungszustand Iobs ist der herrschende, sein Glaube ist umwölkt und durchbricht die Nacht, die sich über ihn gelagert, nur in einzelnen Strahlen. Die Folge dieses Anfechtungszustandes ist der sündliche Charakter, welchen jener Wunsch annimmt: er wird zur Herausforderung Gottes, indem Iob die Anklage, welche die Freunde gegen ihn gerichtet, gegen Gott selbst richtet und sein gutes Recht selbst wenn Gott mit ihm sich in einen gerichtlichen Streit einliesse durchsetzen zu können behauptet; er wird zum יסור und מוכיח אלוה, und überhebt sich über Gott, weil er den zum Feinde zu haben meint, der sein bester Freund ist. Dieser Trotz ist aber keine gemeine Gottlosigkeit, vielmehr ist Iob wirklich der unschuldige Knecht Gottes und sein Trotz ist nur die Folge einer falschen Vorstellung, welche sich der Angefochtene von dem Urheber seines Leidens macht; sodann hat dieser Trotz nicht von dem ganzen Gemüthe Iobs Besitz ergriffen, vielmehr liegt der Glaube, der das Vertrauen zu dem Gotte festhält den er nicht begreift, im Kampfe dagegen, und dieser Kampf neigt sich im Verlauf des Drama's je näher der Katastrophe immermehr zum Siege, der, um völlig zu sein, nur eines entscheidenden Ausschlags wartet. Darum geht Jehova auf Iobs Verlangen שדי יענני insofern ein, als er Iob wirklich antwortet, und schon dass dies geschieht und dass es, obwohl aus dem Sturme heraus, doch nicht in niederzwingender und vernichtender, sondern belehrender, überzeugender, liebreich herablassender Weise geschieht, ist ein indirektes Zeugniss, dass Iob von Gott nicht als ein zum Gerichte reifer Frevler angesehen wird. Aber zunichte gemacht muss doch jene Thorheit und Vermessenheit werden, wodurch der Knecht Gottes sich selbst unähnlich geworden ist,

und ehe Iob Gott als seinen Zeugen und Erlöser thatsächlich erfahren kann, als was ihn in lichteren Augenblicken sein Glaube vorausgeschaut hat, muss sein sündliches Tadeln und Meistern Gottes durch Busse getilgt und damit zugleich sein Wahn, wodurch sein Glaube beinahe erdrückt worden ist, der nämlich, dass sein Leiden eine feindliche Schickung Gottes sei, zerstört werden.

Und wodurch wird Iob zur bussfertigen Anerkennung seines verdunkelnden Urtheils über das göttliche Verhängniss und seines Rechtens mit Gott gebracht? Etwa dadurch, dass Gott ihm zugibt was wirklich der Fall ist: dass er nicht als Sünder die Strafe seiner Verschuldung leide, aber zugleich darlegt, dass das Leidensverhängniss kein ungerechtes, weil kein feindliches sei? Nein, denn Iob ist gar nicht werth, dass ihm von Gottes Seite sein Recht geschehe, ehe er das Unrecht, wodurch er sich an Gott versündigt, bussfertig anerkannt hat. Gott würde der Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten, wenn er Iob das Zeugniss der Schuldlosigkeit gäbe, ehe die Sünde der Selbstüberhebung, in welche Iob durch das Bewusstsein seiner Schuldlosigkeit gerathen ist, in die Demuth aufgehoben ist, an der sich alle gottgefällige Rechtbeschaffenheit erprobt. Darum beginnt Gott mit Iob wider Erwarten über ganz andere Dinge zu reden, als über sein Recht oder Unrecht in Betreff seines Leidens. Schon darin liegt für Iob eine tiefe Beschämung. Aber noch eine tiefere darin, dass Gott gleichsam das *abecedarium naturae* aufschlägt und den Meisterer seines Waltens daran zu Schanden macht. Dass Gott der allmächtige und allweise Schöpfer und Regierer der Welt sei, dass die Naturwelt über menschliches Kennen und Können erhaben und voll wunderseltsamer göttlicher Schöpfungen und Einrichtungen, voll von Geheimnissen und Ueberschwenglichkeiten für den unwissenden und ohnmächtigen Menschen sei, das weiss Iob auch ehe Gott redet, und doch muss er es jetzt hören, weil er es nicht recht weiss, denn die Natur, die er als Predigerin der Schöpfer- und Herrschermacht Gottes kennt, die ist auch eine Predigerin der Demuth, und so erhaben Gott der Schöpfer und Herr der Naturwelt über Iobs Meistern ist, so erhaben ist auch über dasselbe der Urheber seines Leidens. Das Neue an der Rede Jehova's ist also nicht der Nachweis der Erhabenheit Gottes an sich, sondern die Beziehung, in welche Iob ihm an sich nicht fremde Erkenntnisse zu dem Geheimniss seines Leidens und seinem Verhalten gegen Gott in diesem seinen Leiden zu setzen genöthigt wird. Derjenige der nicht eine einzige jener Fragen aus dem Bereiche des Natürlichen zu beantworten weiss, vielmehr überall die Macht und Weisheit Gottes anstaunen und anbeten muss, der muss sich, wenn er davon die Anwendung auf sein vermessenes Urtheilen über den Urheber seines Leidens macht, als ein winziger Thor erscheinen.

Der Grundton der göttlichen Rede ist der Gedanke, dass menschliches Wissen und Wirken das göttliche Walten im Bereiche der Natur in unerreichbarer Höhe über sich hat und dass also der Mensch auch den göttlichen Schickungen gegenüber auf alles Besserwissen und Widerstreben zu verzichten hat. Dabei wird aber innerhalb des Kreises dieses allgemeinen Gedankens insonderheit noch nachgewiesen, wie die Natur mit der

Weisheit zugleich die Güte Gottes spiegelt (er hat das zerstörerische Element des Wassers eingedämmt, er beregnet auch die menschenleere Steppe), wie das an sich Zweckgemässe höheren Zwecken der sittlichen Weltordnung dient (der Morgenaufgang macht den Werken der Finsterniss ein Ende, Schnee und Hagel dienen zu Werkzeugen göttlicher Gerichte), wie die göttliche Fürsorge sich auf alle Geschöpfe je nach ihrem Bedürfnisse erstreckt (er verschafft dem Löwen seine Beute, sättigt die Raben die zu ihm schrein) und wie er in einer für den Menschen oft paradoxen, aber in Wahrheit bewunderungswürdigen Weise seine Gaben mannigfaltig vertheilt hat (leichtes Gebären und müheloses Heranwachsen an den Steinbock, lustige Freiheit an den Wildesel, unzähmbare Flüchtigkeit an die Antilope, Sorglosigkeit um die Jungen und Schnelligkeit an den Strauss, heldenhafte stolze Kriegslust an das Ross, den Wandertrieb an den Habicht, das hohe Horsten und den scharfen Blick an den Adler). Ueberall Wunder der Macht und Weisheit Gottes und zwar seiner Güte voller Macht und seiner Fürsorge voller Weisheit, unendlich erhaben über Iobs Kenntniss und Vermögen. Iob kann nicht antworten auf eine von all diesen Fragen, aber er fühlt auch, zu welchem Zwecke sie an ihn gestellt sind. Der Gott, der das Meer dämmt, der die Wüste erfrischt, der die Raben speist, der für die Gemse in der Wildniss und den Adler auf seinem Felsenhorste gesorgt hat, das ist derselbe Gott, der ihn jetzt scheinbar so ungerecht leiden lässt. Ist aber jener anbetungswürdig, so wird es auch dieser sein. Darum bekennt Iob, dass er fortan verstummen, und gelobt, dass er nun nicht weiter rechten wolle. An dem Wunderbaren der Natur geht ihm die Ahnung auf über das Wunderbare seines Leidens. Seine Demüthigung unter die Geheimnisse der Natur ist zugleich die Demüthigung unter das Geheimniss seines Leidens, und nun erst, wo er das bisher gemeisterte Geheimniss bussfertig verehrt, ist es Zeit, dass es ihm seine inwendige Herrlichkeit enthülle, die Schmerzensknospe ist reif und kann nun aufbrechen, um den Farbenschmelz ihrer gezeitigten Schöne zu erschliessen.

Die zweite Rede Jehova's und Iobs zweite bussfertige Antwort. XL, 6 — XLII, 6.

Schema: 6. 10. 9. 12. 10. 9 | 4. 6. 6. 8. 8. 8. 10 | 6. 6.

[Da erwiederte Jehova Iob aus dem Sturme heraus und sprach:]

Auch dies zweite Mal redet Jehova mit Iob aus dem Sturme, aber nicht in seinem Zorne, sondern in tiefer Herablassung seiner Majestät, um seinen Knecht von finsterem Wahn zu erlösen und zu freier froher Erkenntniss zu bringen. Er fordert nicht blinde Unterwerfung, sondern freie Unterordnung; er erzwingt die Anerkennung seiner Grösse nicht, sondern erwirkt sie sich durch Ueberzeugung. Es zeigt sich, dass Gott viel langmüthiger und sanftmüthiger ist als die Menschen. Man beachte die Freunde, diese Advocaten der göttlichen Ehre, diese Streiter für ihre Orthodoxie, wie sie gegen Iob donnern und blitzen — wie viel besser ists, in die Hände des lebendigen Gottes als in die Hände der Menschen zu fallen!

Denn Gott ist Wahrheit und Liebe, die Menschen aber haben bald Liebe ohne Wahrheit, bald Wahrheit ohne Liebe, indem sie entweder conniviren oder anathematisiren. Wenn ein Mensch, der übrigens wie Iob Gottes Knecht ist, sich in Einem Punkte verfehlt oder versündigt, so verdammen Menschen gleich die ganze Person mit Haut und Haar, lassen an ihr nichts Gutes — Gott aber scheidet Gutes und Böses und macht das Gute zum Mittel, den Menschen vom Bösen zu befreien. Auch fährt er nicht gleich zu, sondern wartet erzieherisch, bis zum Eingreifen Zeit ist. Wie lange hört er Iobs kecke herausfordernde Reden an und schweigt! Und als er dann zu reden beginnt, schlägt er Iob nicht durch Machtsprüche zu Boden, sondern handelt mit ihm als einem Kinde, er examinirt ihn aus dem Katechismus der Naturwelt und lässt ihn sich selber sagen, dass er in diesem Examen durchfällt. In dieser 2. Rede aber macht ers mit ihm wie in dem bekannten Gedichte von Hans Sachs mit St. Petrus: er bietet ihm an, einmal statt seiner das Weltregiment zu ergreifen — auch hier erzeugt er Ueberzeugung, auch hier ist seine Methode tiefe Herablassung; es ist Jehova, der Gott, der endlich sich selbst in die Menschheit hineinzeugen lässt, um die Menschen von seiner Liebe zu überzeugen.

7 **Auf gürte mannhaft deine Hüften:**
Ich will dich fragen, und du berichte mich!
8 **Willst du gar zernichten mein Recht,**
Mich verurtheilen, damit du gerecht sei'st?
9 **Und hast du denn einen Arm wie Gott**
Und kannst mit der Stimme gleich ihm donnern?

Die Frage mit הַאַף steht in Steigerungsverh. zu 40,2.: Iob rechtete nicht allein mit Gott, was an sich, es mag zum Inhalte haben was es wolle, unrecht ist — er ging so weit, die göttliche Gerechtigkeit in der Weltregierung zu vermissen und, um nur seine eigne Gerechtigkeit nicht aufgeben zu müssen, die göttliche zu bezweifeln. Auch וְאִם 9ª ist fragend wie 8,3. 21,4. 34,17 vgl. 39,13., nicht wünschend wie 34,16. Gott zeigt in Regierung der Welt seinen Arm, erhebt seine Donnerstimme: kannst etwa du — fragt Jehova — das Gleiche, der du zu wähnen scheinst, die Welt gerechter regieren zu wollen, wenn du sie zu regieren [illegible]ttest? וּבְקוֹל כָּמֹהוּ liesse sich verbinden: ihm gleichen Rufes; die Ueber [illegible] Accenten (וּבְקוֹל *Rebia mugrasch*).

10 **So schmück dich denn mit Pracht und [illegible]**
Und in Glorie und Majestät kleide dic[illegible]
11 **Lass sich ergiessen die Ueberfluthen d[illegible]**
Und nimm wahr alles Stolze und ma[illegible]
12 **Nimm wahr alles Stolze, beug' es [illegible]**
Und stürze die Frevler um an ihre[illegible]
13 **Birg sie in den Staub allzumal,**
Ihre Angesichter banne fest im [illegible]
14 **So werd' auch ich dich loben,**
Dass Hülfe dir schafft deine [illegible]

Er soll einmal den Ornat des Kön[illegible] עֹטֶה umhüllen Ps. 104,2) und seinen Z[illegible] gänzlicher Beseitigung ergehen las[illegible]

arab. *afâḍa* s. 37,11., עֶבְרוֹת oder vielmehr nach der LA Ben-Aschers עַבְרוֹת in seiner eig. Bed. Ueberschreitungen d. i. Ueberwallungen. Man erinnert sich bei v. 11—13 sofort an das Gericht über alles Hohe und Erhabne bei Jes. c. 2., wo auch das טְמֻנִם בֶּעָפָר seine Parallele hat (Jes. 2, 10). Nicht minder aber erinnert 14[b] an Jes. 59, 16. 63, 5 (vgl. Ps. 98, 1), Jesaia I u. II haben gleiche Bez. zum B. Iob. Das ἀπ. λεγ. הֲדֹךְ ist hebräoarab., *hadaka* bed. wie *hadama* einreissen, zu Boden reissen. Bei טָמוּן (von טָמַן, aram. arab. טמר) ist an die Unterwelt, eingeschl. das Grab, gedacht (vgl. arab. *maṭmurât* Souterrains); חֲבֹשׁ bed. wie حبس IV fesseln und einkerkern. Versuch es nur einmal — dies der Gesammtsinn — mir's gleich zu thun in Ausübung strafender Gerechtigkeit, ich würde dich loben. Dass er es nicht vermag und doch in seiner Kurzsicht und Ohnmacht Gottes Walten der Ungerechtigkeit zu zeihen wagt, sollen ihm nun weiter die folg. ausländischen Thierbilder handgreiflich machen.

15 **Sieh doch den Behêmôth,**
Den ich geschaffen mit dir:
Gras wie das Rind frisst er.
16 **Sieh doch seine Kraft ist in seinen Lenden**
Und seine Stärke in den Flechsen seines Bauches.
17 **Er biegt seinen Schweif wie einen Cedernast,**
Die Sehnen seiner Keulen sind festverschlungen.
18 **Seine Knochen sind Röhren von Erz,**
Seine Gebeine wie Barren von Eisen.

Das pluralisch, aber ohne numerische Pluralbed., lautende בְּהֵמוֹת (nach Art der in die Abstractivendung hinüberspielenden intensiven Plur. הוֹלֵלוֹת, חָכְמוֹת) bez., hebr. gedacht, das Vieh κατ' ἐξ. oder den Koloss von Vieh, ist aber hebraisirt aus dem äg. *p-ehe-mau* (*muau*) d. i. der (*p*) Ochs (*ehe*) des Wassers (*mau* wie in dem hebraisirten Eigennamen מֹשֶׁה); es ist, wie zuerst Bochart erwiesen, das in den Strömen Afrika's, aber gegenwärtig nicht mehr im Nile vorkommende sogen. Fluss- oder Nilpferd *hippopotamus amphibius* (bei Jes. 30, 6 בַּהֲמוֹת נֶגֶב als Emblem des sich dick und breit machenden und doch in fremdem Interesse schwerfälligen Aegyptens), welches unpassend ein Pferd genannt wird, besser arab. das Wasserschwein, ital. *bomarino*, engl. *seecow*, wie äg. *p-ehe-mau*. Der Wechsel von *p* und *b* in dem Wörteraustausch des Aegyptischen und Semitischen kommt auch sonst vor z. B. *pug'* u. בוּץ, *harpu* u. חֶרֶב (ἅρπη), *Apriu* u. עִבְרִים (nach Lauth). Indess ist *p-ehe-mau* (nicht *mau-t*, denn was sollte hier der postpositive weibliche Art.) vorerst nur das von Jablonsky ins Aeg. zurückübersetzte בהמות; ein Beleg dafür fehlt noch: hieroglyphisch heisst das Nilpferd *apet*, es wurde göttlich verehrt, Brugsch wohnte in Theben im Tempel der *Apet*.[1] In 15[b] bed. עִמָּךְ nichts Anderes als „mit dir", so dass du es vor dir hast. Dieser Wasserochs frisst חָצִיר grünes Gras wie das Rindvieh; dass er noch lieber Fruchtfelder plündert — im Arab. bed. *chaḍir* insbes. die grüne Gerste — versteht sich hienach von selbst. Nichts desto weniger hat es riesige Stärke, näml. in seinen feisten

1) In den astron. Darstellungen steht das Nilpferd in der Nähe des Nordpols an der Stelle des jetzigen Drachen und führt den Namen *hes-mut*, in welchem *mut* = *t. mau* „die Mutter," *hes* aber dunkel; Birch erkl. es durch *raging* wüthend.

Lenden und in den Flechsen (שְׁרִירֵי eig. den festen Bestandtheilen,[1] also. Bändern und Muskeln) seines schleppenden Bauches. Der im Verh. zu dem Kolosse kurze Bürzel von Schwanz wird mit einer Ceder (dem Aste einer solchen) vgl. *ratione glabritiei, rotunditatis, spissitudinis et firmitatis* (Bochart); er sieht, da das Thier überh. fast haarlos ist, wie ein starrer nackter Knochen aus, und doch kann es ihn gleich einem elastischen Cedernast biegen; חָפֵץ ist hebräoarabisch, gerade von Biegung des Holzes (*el-ʿûd*) ist خفض[2] ein üblichesWort. Da diese Schilderung wie das ganze B. Iob so stark arabisirt, so wird auch פחד 17[b] Ein Wort mit dem arab. *fachiḏ* Schenkel sein, wie auch Arabs übers.: *ʿurûku afchâḏihi* (die Adern oder Stränge seiner Schenkel); das Trg., hier das Textwort beibehaltend,[3] hat Lev. 21,20 פַּחְדִין für אֶשֶׁךְ Hode, eig. *inguina* die Weichen; wir erkl.: die Sehnen seiner Dickbeine oder Keulen[4] sind verschlungen, nämlich nach Art verschlungener Weinstockranken שריגים[5]. Warum ist

---

1) Von seiner Grundbed. (Festgemachtes, Festes) aus kann سرير, שרירא z. B. auch festzusammengefügtes Holzgeräthe: Thron, Bahre, Bettstelle und Wiege, metaph. die Grundlage bed. Anders *Wetzst.*: „Die שרירי הבטן sind weder die Sehnen und Muskeln, noch weniger „die geheimen Theile“ Anderer, sondern die vier Träger des thierischen Leibes = *arkân el-baṭn*, näml. die Knochen der מתנים 16[a] zus. mit den zwei Schulterblättern. Das arab. *sarîr* ist dasj., worauf eine Sache sich stützt oder ruht, worin sie feststeht oder sich bewegt. *Neśwân* (Bd. I, 280) sagt: „*sarîr* ist die Unterlage, worauf eine Sache festsitzt“ und der *sarîr er-ra's*, sagt ders., ist der Ort, wo der Kopf im Nacken festsitzt. Der *Ḳâmûs* bringt dieselbe Bed. *primo loco*, was beweist, dass sie allgewöhnlich; darauf im Allgem. مُضْطَجَع „Stützort einer Sache“.

2) Anders *Wetzst.*: Man vgl. das arab. خَفَضَ *f. i.* unbeweglich haften, sitzen, liegen (an einem Orte), woraus sich die Bed. des Begehrens, Verlangens entwickelt hat, indem diesem Begriffe in den semitischen Sprachen das Bild des Haftens (*taʿalluḳ*) der Seele und des Auges an dem gewünschten Gegenstande zu Grunde liegt (weshalb solche Zeitwörter mit der Präp. בְּ verbunden werden). Hienach ist zu erkl.: „sein Schweif ist unbeweglich, gleich (dem kurzen und dicken Stamme) der Ceder“, denn der gedrungene Schweif des Thieres ist dem Semiten ein Zeichen seiner Stärke. Als ich im J. 1860 mit dem 82jähr. *Fêjâḏ* Scheich von *Fîḳ* in *Gôlân* die nahe Bergfestung *el-Hoṣn* besuchte, ritten wir an Fêjâḏs Pflügern vorüber, und da einer derselben sein Gespann langsam gehen liess, rief ihm der Scheich schon von Weitem zu: Munter! munter! Es sind (die Stiere, mit denen du pflügst) keine alterschwachen Ochsen, noch sind sie die Mitgift einer Wittwe (die bei ihrer Wiederverheirathung nur ein Paar schwache elende Rinder von ihrem Vater oder Bruder mitbekommt); sondern es sind Kalben (3 — 4jährige Stiere) mit stramm gehobenen Schweifen (*waḏujûluhin mukaśmare*, מְקַשְׁמָר ein potenzirtes קָשׁוּר oder מְקֻשָּׁר [vgl. שְׁלָאֲנַן 21, 23]).

3) Ein anderes Trg., welches גברידה ושעבוזוהי *penis et testiculi ejus* übers., s. Aruch *s. v.* שעבז.

4) Nach Fleischer bed. *fachiḏ* eig. Dickbein (= Schenkel) von der √ *fach* mit der allgem. Bed. des Aufgeblasen-, Aufgeschwollen-, Dickseins.

5) Bei der Wahl des Wortes ישרגו schwebte dem Dichter unzweifelhaft die *muśâgarat ed-dawâli* (von שגר = שרג) „das Verschlungensein der Weinreben“ vor, vgl. DMZ. XI, 477: „Allenthalben schwingt sich in diesem reizenden Erdenwinkel (der *Gûṭa*) die sich selbst überlassene Rebe in vielfachen, oft einem Dutzend unter sich verstrickter Riesenschlangen ähnlichen Verzweigungen den schimmernden Stamm der hohen Silberpappel hinauf,“ und ebend. S. 491: „eine fast mannsdicke wie aus Eisenstäben (vgl. v. 18) gewundene Rebe.“

aber פַּחֲדָיו vocalisirt und nicht פַּחְדָּיו (wie z. B. שְׁעָרָיו)? Entweder ist פַּחֲדָיו aramaisirend (mit אֲשֻׁרָיו hat es eine andere Bewandtniss) vocalisirter Plur., oder vielmehr, wie Köhler erkannt hat, regelmässig vocalisirter Du. (wie רַגְלָיו) von פַּחֲדַיִם (wie פַּעֲמַיִם), gleich passend bei der Bed. *femora* wie *testiculi*. Auch מְטִיל 18[b] ist hebräoarab.; denn مطل bed. schmieden oder eig. schmiedend (hämmernd) strecken und dehnen, ohne Zweifel eine sec. Bildung von טול *ṭâla* lang s., wie *makuna* von *kâna*, *madana* von *dâna*, *maṣṣara* (eine befestigte Stadt anlegen) von *ṣâra*, meist (wenn nicht immer) durch Vermittelung solcher Nmm. wie *makân*, *medîne*, *miṣr* (= מָצוֹר), also im vorliegenden Falle durch Verm. eben dieses *meṭîl* (=*memṭûl*[1]), wovon wahrsch. *μέταλλον* (Metall), eig. Eisen in Barren oder Stangen, also Metall in bearbeitetem, obwohl noch nicht verarbeitetem Zustande.[2] Seine Knochen wie Röhren von Ehernem (Erz), seine Gebeine (גְּרָמָיו das mehr aram. Wort) wie geschmiedete Eisenstücke — welche treffende Abbildung des verhältnissmässig dünnen aber eisenfesten Knochengerüstes, von welchem die plumpe Fleischmasse des riesenschweinartigen Pflanzenfressers getragen wird!

19 **Es ist der Erstling der Wege Gottes;**
Er, sein Erschaffer, reichte ihm sein Schwert.
20 **Denn Futter tragen ihm die Berge,**
Und alles Wild des Feldes spielt dabei.
21 **Unter Lotusbäumen legt es sich nieder,**
In Versteck von Rohr und Sumpf.
22 **Es umdachen ihn Lotusbäume als Schattenraum,**
Es umfahen ihn die Weiden des Baches.
23 **Sieh übt Gewalt der Strom, es erzittert nicht,**
Bleibt wohlgemuth, wenn hervorbricht ein Jordan an sein Maul.
24 **Nun fang' ihn einmal so dass er zusieht,**
Mit Sprenkeln durchbohre man seine Nase!

Wege Gottes heissen 19[a] seine Bethätigungen als Weltschöpfer (vgl. 26,14 wo die des Weltregierers inbegriffen sind), und Erstling dieser Wege heisst der Behêmoth nicht als der urersten, sondern der grossartigsten Geschöpfe eines, *un chef d'oeuvre de Dieu* (Bochart), רֵאשִׁית nicht wie Spr. 8, 22. Num. 24, 20 von Priorität der Zeit, sondern wie Am. 6, 1. 6 des Rangs. Der Art. in הָעֹשׂוֹ ist, ohne dass das Pronominalsuff. accusativisch gedacht wäre (Ew. §. 290[d]), gleich einem Demonstrativpron. (vgl. Ges. §. 109 Anf.): dieser sein Erschaffer (so aber dass „dieser" nicht sowohl rückwärts als aufwärts weist). Es ist nicht gemeint dass Er dem Behêmoth sein Gottes-Schwert reichte, sondern (weshalb לוֹ absichtlich fehlt) dass

1) Auch das Nomen מְטִיל findet sich im Lexikon des *Neśwân* Bd. I, 63: „מְטִיל ist s. v. a. מְמְטוּל, nämlich das in die Länge Gehämmerte, von Eisen und andern Metallen gebraucht; und חֲדִידָה מְטִילָה sagt man von einem Eisenstücke, das gehämmert wurde, um es zu strecken." Das Zeitwort erklärt *Neśwân*: „מְטַל vom Eisen gesagt bed. es strecken, damit es lang wird." Das V. מטל kann als eine Verschmelzung der √ מדד (מטט, מוט vgl. מוֹטָה und مط beduinisch: lange Schritte machen) mit der √ טול lang sein betrachtet werden. *Wetzst.* [Die obige Erkl. der Entstehung des V. מטל dünkt uns wahrscheinlicher.]

2) Ibn-Koreisch bei Pinsker, *Lickute* p. קנא, erkl. es ungenau durch *sebîkat ḥadîd*, was ein geschmolznes und geformtes Stück Eisen bed.

Er sein (des B.) eigenthümliches Schwert heranbrachte d. i. beschaffte, näml. die riesigen übereinanderstehenden Schneidezähne mit denen es die Fluren wie mit der Sichel abweidet: *ἀρούρῃσιν κακὴν ἐπιβάλλεται ἅρπην* (Nicander *Theriac.* 566), *ἅρπη* ist eben das sichelförmige äg. Schwert (*harpu* = חֶרֶב). Der B. ist näml. (wofür auch sein Zahnbau) auf Pflanzennahrung angewiesen: „denn Erzeugniss tragen ihm die Berge"; es ist der Pflanzenwuchs der Hügel (der spärliche im untern und der reichlichere im oberen Nilthal) gemeint, welche das ungeschlachte Thier hinanklimmt (s. Schlottm.). בּוּל ist weder aus יְבוּל verkürzt (Ges.) noch daraus verderbt (Ew.), sondern hebräoarab. = *baul* Erzeugniss von *bâla* zeugen, vgl. *aballa* Frucht (eig. Samen *bulal*) tragen, √ בל einweichen, nässen, mischen.[1] Wie harmlos und, wenn man es nicht angreift, ungefährlich das Thier ist, malt 20[b]; שָׁם dort, näml. während seines Grasens. In 21[a] übers. Saad. richtig

الضال تحت und 22[a] Abulw.: يغطيه الضال مظللا له *tegit eum lotus obumbrans eum*, indem er الضل, richtiger الضال durch *es-sidr el-berrî* d. i. *rhamnus silvestris* (*rhamnus lotus Linn.*) erkl., wobei Schultens' Bem. zu beachten: *Cave intelligas lotum Aegyptiam s. plantam Niloticam quam Arabes* نوفر. Dass das Wild der Steppe den Schatten des Lotusbaumes

sucht, hat Schult. mit Dichterstellen belegt: er findet sich nicht allein in Syrien, sondern auch in Aeg. und ganz Afrika[2]; der Plur. ist von der Grundform צֶאֶל wie שְׁקָמִים von שֶׁקֶם gebildet Olsh. §. 148[b], der einzelne Baum hiess viell. צֶאֱלָה (= ضالة) wie שִׁקְמָה (Ew. §. 189[h]). Mit 21[b] trifft Ammianus Marc. XXII, 15 zus.: *Inter arundines celsas et squalentes nimia densitate haec bellua cubilia ponit.* צִלְלוֹ 22[a] (aufgelöst aus צִלּוֹ wie גְּלָלוֹ 20, 7 aus גֶּלּוֹ[3]) ist Appos. des Subj.: es decken ihn Lotusbäume als sein Schatten

---

1) Ob בְּלִיל 6, 5. 24, 6 Mengselfutter (*farrago*) oder viell. reife Frucht d. i. Körnerfutter bed., so dass *jabul* Richt. 19, 21 in der Bed. „er gab trockenes, aus Gerstenkörnern bestehendes Futter" Gegens. des heutigen *jaḥuśś* (יְחוּשׁ) „er gibt grünes, aus grünem Gras oder grüner Gerste *ḥaśîś* bestehendes Futter" wäre, wie Wetzst. vermuthet, darüber s. zu Jes. 30, 24.

2) Der ضال oder *Dûm*-Baum, welcher heisse und feuchte Niederungen liebt und daher viel am nördlichen und massenhaft am östlichen Ufer des galiläischen Sees sich findet, heisst gegenwärtig *sidra* coll. *sidr*, und seine Frucht, ein kleiner gelber Apfel, *dûma* coll. *dûm*, vielleicht „der nicht endende, perennirende", weil der vorjährige erst dann vom Baum fällt, wenn der diesjährige reif ist. Bei Bagdad trägt der *Dûm*-Baum, wie man mir sagte, des Jahres zweimal. In Aegypten heisst seine Frucht *nebḳ* (נֶבֶק nicht *nibḳ* wie bei Freytag) und der Baum wird dort weit stärker und höher als in Syrien, wo er selten mehr als vier Klaftern Höhe hat. Nur im *Wâdî 's-sidr* auf dem judäischen Gebirge habe ich mehrere ungewöhnlich grosse Stämme gesehen. Der *Kâmûs* stellt zu ضال die Bed. „der süsse Dumbaum" voran, dann erst die „der wilde D." In heisseren Gegenden mag es auch eine veredelte Art mit grösseren Früchten geben, in Syrien ist er nur wild — *Neśwân* (Bd. II, 192) sagt: „*ḍâla*, coll. *ḍâl*, ist der wilde *Dûm*-Baum" — doch habe ich seine Frucht immer süss und wohlschmeckend gefunden. *Wetzst.*

3) Formen wie גְּלָל, צְלָל kennt die Sprache nicht, weil es näher lag, die Grundform סַב in סֶבֶב als in סְבָב mundgerecht zu machen; eher liessen sich גְּלָלוֹ (s. S. 230), צְלָלוֹ auf גְּלָל, צְלָל (worin das erste *a* Hülfs-, das zweite Stammvocal ist) zurückführen, aber obgleich die Form קְטַל und die Segolatformen in der Flexion vollständig in einander übergehen, so ist doch ein sicheres Beispiel für Umlautung von קְטַל in קְטָלִי

(ihn beschattend). Das Doppellautspiel v.22 gibt die Uebers., so gut es ging, wieder. יָגִיחַ 23ª auf etw. Mögliches hinweisend gewinnt wie 12,14. 23,8. Jes. 54,15 fast die Bed. einer Bedingungspart. Der Arabs übers. treffend ان طغى النهر, denn طغى bez. ganz so wie עָשַׁק excessives insolentes Benehmen und wird dann wie auch ظلم, عتا und andere von Schult. aufgezählte Vv. vom sittlichen Gebiete auf den Uebergriff eines Flusses über seine Ufer, auf den Andrang wilder Wasser, auf Stauung und Austritt angewachsener Strömungen übertragen. Den Behêmoth aber, der im Wasser so gut leben kann als auf dem Lande, setzt das nicht in Schrecken לֹא יַחְפּוֹז, eig. er springt davon nicht auf, geräth dadurch nicht ausser sich. Statt des Jordans könnte 23ᵇ, zumal neben יָגִיחַ, auch der *'Gaiḥûn* (Oxus) oder *'Gaihân* (Pyramus) genannt sein, welche von der anwachsenden Macht, mit der sie aus ihren Quellen hervorbrechen (גִּיחַ, גּיח vgl. *ǵâcha* fortschwemmen) den Namen haben; der Dichter zieht aber, um den Begriff eines gewaltigen und zeitweise hoch anschwellenden Stroms auszudrücken, den vaterländischen יַרְדֵּן vor, welcher überdies der Scene wenigstens der Vorstellung nach nicht zu fern lag, da alle Wadi's in ihrer Nähe sich mittelbar oder unmittelbar (wie *Wâdi el-Meddân*, der Grenzfluss zwischen dem Lande *Ṣuwêt* und der *Nuḳra*-Ebene) in ihn ergiessen; denn יַרְדֵּן (viell. von יָרַד[1]) bed. hier nicht den (im Gebirg entspringenden) Strom im Allgem., der Name ist nicht seiner geogr. Bestimmtheit entkleidet, sondern exemplificirender Ausdruck des oben angegebenen Begriffes. Die Beschreibung schliesst v.24 mit der ironischen Aufforderung: Mit seinem Zusehn (בְּעֵינָיו wie Spr. 1,17) möge ihn (doch einmal) einer fangen, es möge doch einer Sprenkel legen, welche wenn es in die Falle geht zusammmenklappen und ihm die Nase durchbohren, d. i. weder die offne Gewalt noch die List, die man bei andern Thieren mit Erfolg anwendet, reicht aus, um sich dieses Ungethüms zu bemächtigen. Gewöhnlich fasst man מוֹקְשִׁים gleich חַחִים Jes. 37,29. Ez. 19,4 oder doch den durch diese hindurchgezogenen Seilen, aber wider den constanten Sprachgebrauch. Auf die Beschreibung des Nilpferds[2] folgt nun die des Krokodils, welche auch sonst z. B. bei Achilles Tatius IV, 2.19 Seitenstücke bilden. Behemoth und Leviathan, sagt Herder, sind die Herculessäulen am Ende des Buchs, das Nonplusultra einer [von der Scene entlegenen] andern Welt. Was ebenderselbe vom Dichter sagt, dass er keine „Beiträge zu Pennants Zoologie oder zu Linneus' Animalischem Reich liefern will", hat sich auch der Ausleger gesagt sein zu lassen.

---

nicht vorhanden, weshalb wir auch אֶגְלֵי 38, 28 von אֵגֶל, nicht von אֵגֶל abzuleiten haben, obwohl übrigens *ĕ* häufig genug mit *ĭ* wechselt (z. B. נֶשְׁכָּה) und auch Uebergang des aus *ă* abgeschwächten *ĭ* in *ĕ* (z. B. נֶדְרְכֶם) vorkommt. Aber Formen wie גֶּטְפִּי = נִטְפִּי von נֶטֶף gibt es in Wirklichkeit nicht, obgleich sie lautgesetzlich möglich wären. In Ges. HW (1863) steht גֶּלְלוֹ unter גֵּלֶל (n. d. F. לֵבָב, welche aber לְבָבוֹ bildet) und צִלְלוֹ unter צֵלֶל (eine seltene Nominalform, welche von Vv. ע״ע gar nicht vorkommt).

1) Freilich wäre יַרְדֵּן wie גַּרְזֶן zu erwarten, während יַרְדֵּן wie יַצְבֵּעַ, יַצְהָר aus יָרַדַן gebildet scheint, indess lässt sich יַרְדֵּן (mit veränderlichem *Ssere* als Umlautung von יַרְדַּן (vgl. יֵשֵׁב für יָשַׁב) begreifen.

2) s. Brehm, Aus dem Leben des Nilpferds, Gartenlaube 1859 Nr. 48 und weiter.

25 **Du ziehst wohl das Krokodil am Hamen,**
Und in die Angelschnur senkst du seine Zunge?!
26 **Kannst du einen Binsenring setzen in seine Nase**
Und mit einem Haken durchbohren seine Backe?
27 **Wird es an dich viel Flehens richten**
Oder reden zu dir Schmeicheleien?
28 **Wird es ein Bündniss schliessen mit dir,**
Dass du es hinnehmest zum ewigen Sklaven?
29 **Wirst du Scherz mit ihm treiben wie einem Vöglein,**
Und es anbinden für deine Mädchen?

In 3,8 bedeutete לִוְיָתָן den Himmelsdrachen, der die Sonnenfinsternisse hervorbringt (nach indischer Mythologie *râhu* die schwarze Schlange und *ketu* die rothe Schlange), in Ps. 104,26 scheint es nicht irgendwelchen grossen Meersaurier nach Art des urweltlichen Hydrarchus,[1] sondern geradezu den Walfisch, wie im Talmud (Lewysohn, Zoologie des Talm. §. 178 s.), zu bez.; anderwärts aber heisst so das Krokodil und zwar wie auch תַּנִּין, eine andere Benennung dieses äg. Naturwunders, als Emblem der pharaonischen Grossmacht (s. zu Ps. 74, 13 f.), so wie hinwieder das Krokodil selbst arab. *el-fir'aunu* genannt wird; einen eig. Namen des Krokodils besitzt die alttest. Sprache nicht, auch die talmudische behilft sich mit קרוקתא = *κροκόδειλος* (Lewysohn §. 271), לויתן ist Gattungsname gewundener und תנין langgestreckter Ungethüme. Da der äg. Name des Krokodils nicht hebraisirt worden ist, so begnügt sich der Dichter, in תִּמְשֹׁךְ auf dessen äg. und in تمساح *timsâh*[2] arabisirten Namen anzuspielen (Ew. §. 324[a]). Es heisst näml. koptisch *temsah*, hierogl. (ohne Art.) *msuh* (*emsuh*) als „aus dem Eie (*suh*)" gekrochenes Thier.[3] In 25[b] übers. Ges. u. A. falsch: Kannst du mit dem Stricke seine Zunge niederdrücken; תַּשְׁקִיעַ bed. nicht *demergere* = *deprimere*, sondern *immergere*: kannst du einsenken seine Zunge in die Angelschnur d. i. machen dass es in den Haken an der Schnur einbeisst und du es so heraufziehen kannst; 25[b] bringt nach was geschehen muss, damit das מָשַׁךְ des *msuh* geschehen könne. Herodot (und nach ihm Aristot.) sagt zwar 2, 68., das Krokodil habe keine Zunge, aber es hat eine, nur kann es sie nicht herausstrecken, weil die

---

1) s. Grässe, Beiträge S. 94 ff.

2) Diesen Namen kennt schon Herodot (*χάμψαι* = *κροκόδειλοι*); man nennt so das Krokodil auch in Palästina, wo es (wie Tobler und Joh. Roth constatirt haben) vorkommt, nam. im Flusse *Damûr* bei *Tantûra*.

3) *Les naturalistes* — sagt Chabas in seinem *Papyr. magique* p. 190 — *comptent cinq espèces de crocodiles vivant dans le Nil, mais les hieroglyphes rapportent un plus grand nombre de noms déterminés par le signe du crocodile.* So verhält es sich wirklich, abgesehen von dem sogen. Landkrokodil oder *σκίγκος* (arab. *iskankûr*), dessen koptischer Name *hankelf* (nach Lauth *ha. n. kelf* Gebieter des Ufers) auf Denkmälern bis jetzt noch nicht nachgewiesen ist. Unter den vielen altäg. Krokodilnamen findet sich aber nicht Kirchers *charuki*, was an kopt. *karus* erinnert, wie *κροκόδειλος* an *κρόκος*, denn *κροκόδειλος* ist der eig. Name von *lacerta viridis* (Herod. 2, 69). Lauth ist geneigt, *charuki* für eine Fiction Kirchers zu halten, wie auch den Phönix-Namen *αλλοη* (s. S. 352). Die auch ohne *charuki* übrig bleibenden vielen Krokodil-Namen lassen auf eine grosse Mannigfaltigkeit von Arten schliessen, und man hat auch wirklich in äg. Gräbern Krokodile gefunden, die von allen lebenden abweichen, s. Schmarda, Verbreitung der Thiere 1, 89.

hervorstehende Wulst am Boden der Mundhöhle angewachsen ist, während sonst gerade die Saurier eine lange weit vorstreckbare Zunge haben. In v. 26 ist die Gedankenfolge dieselbe: denn erst stecken die Nilfischer werthvolleren Fischen einen Ring durch Kiemen oder Nase, dann ziehen sie eine Binsenschnur (*σχοῖνον*) hindurch, um sie so angebunden im Flusse einzusetzen. „Zum ewigen Sklaven" 28ᵇ will sagen: wie der Hausthiere eines. Unter צִפּוֹר 29¹ ist schwerlich צִפֹּרֶת הַכְּרָמִים das Weinbergsvöglein d. i. nach talm. Sprachgebrauch der Goldkäfer (*Jesurun* p. 222) oder eine hübsche essbare Heuschrecke (Lewysohn §. 374) gemeint, sondern nach dem catullischen *Passer deliciae meae puellae* der Sperling, arab. *ʿaṣfûr* — Beispiel eines lebenden gefahrlosen Spielzeugs (שִׂחֵק בְּ mit etw. spielen, anders als Ps. 104, 26., wo nicht mit Ew.: damit zu spielen, sondern: darin . . zu übers. ist).

30 Treiben Fischergenossen damit Handel,
Vertheilen es unter Canaanäer?
31 Kannst du füllen mit Spiessen seine Haut
Und mit Fischharpunen seinen Kopf?
32 Lege nur an ihn deine Hand —
Denk' an den Kampf, du thust's nicht wieder!
41, 1 Sieh jede Hoffnung wird zur Täuschung:
Wird man nicht gar bei seinem Anblick schon hingestreckt?

Die Fischer bilden eine Zunft (صُنْف *sunf*), deren zünftige Mitglieder חַבָּרִים (versch. von חֲבֵרִים) heissen. Ueber כָּרָה עַל s. zu 6, 27. „Als ich nach den Städten der Küste kam — erzählt R. Akiba *b. Rosch ha-Schana* 26ᵇ — nannte man dort das Verkaufen, das wir מכירה nennen, כירה", wonach dann Gen. 50, 5 wie vom Syr. verstanden wird; das Wort ist sanscritosemitisch, sanscr. *kri*, pers. *chiriden* (*Jesurun* p. 178). LXX *ἐνσιτοῦνται* nach 2 K. 6, 23., wozu aber עָלָיו nicht passt. כְּנַעֲנִים sind Phönicier und dann, weil diese das Handelsvolk der alten Welt waren, geradezu Handels- oder Kaufleute; der Sinn der Frage ist, ob man das Krokodil etwa halbirt oder überh. parcellirt (s. S. 249) unter diese absetzt. Ferner v. 31: ob man es etwa בְּשֻׂכּוֹת mit spitzen Schiesswaffen (arab. *śauke* Dorn, Stachel, Spiess) oder mit Fischharpunen (צִלְצַל vom Schwirren צלל *sallu* benannt) erlegen könne. In v. 32 ist die Acc. der rechte Fingerzeig: Vergreife dich nur an ihn — denk an den Kampf d. i. du wirst daran denken müssen und es wird dir die Lust vergehen ihn zu wiederholen. זְכֹר ist sogen. consecutiver Imper.: thust du es, so wirst du . . Ges. §. 130, 2. תּוֹסַף ist Pausalform von תּוֹסֶף (einmal *tôsp* Spr. 30, 6), wovon es die ursprüngliche Form ist. Das Suff. von תוֹחַלְתּוֹ geht auf den Angreifer, nicht obj. auf das Thier (die Hoffnung die er sich darauf macht); נִכְזָבָה 41, 1 ist *3 pr.* wie נֶאֱלָמָה Jes. 53, 7 (wo daneben auch die Participial-Betonung als *Milra* in Codd. vorkommt); Fürsts Concord. führt es als *part.* auf, aber die dabei vorauszusetzende Participialform נִקְטָלָה neben נִקְטָלָה und נִקְטֶלֶת existirt nicht. הֲגַם 1ᵇ ist dem Sinne nach s. v. a. הֲלֹא גַם, s. zu 20, 4., מַרְאָיו (nach Ges. Ew. Olsh. Sing. mit dem bei der Grundform מַרְאֵי naheliegenden Pluralsuff. ohne Pluralbed. oder, was wahrscheinlicher, vom Plur. מַרְאִים mit Singularbed. wie פָּנִים) geht auf das Krokodil und יֻטָל (nach bezeugterer LA יֻטָל =

וִיֻטָּל), auf den Jäger, dem es sichtbar wird. Was v. 30 sagt, ist vollkommen wahr, obwohl das Krokodil in einigen Gegenden Aegyptens heilig war, in Elephantine und Apollinopolis dagegen gesalzen und verspeist wurde. Auch gegen v. 29 verfängt nicht, dass es eine kleine Krokodilart gibt, mit welcher Kinder spielen können. Es ist hier überall von dem Thiere in seiner Urkraft und Vollkraft die Rede. Wenn man aber auch dieses uralters zu fangen wusste, indem man an einem mit einem Seile versehenen Widerhaken einen Köder, etwa eine Ente, befestigte und das darin verbissene Thier ans Land zog, wo man seinem Leben durch einen Lanzenstich in den Nacken ein Ende machte (Uhlemann, Thoth S. 241): so war dies eben ein Angeln im grössten Maassstab, wie es v. 25 nicht gemeint ist. Wenn man hingegen schon uralters das Krokodil harpunirte, so würde dies allerdings mit v. 31 schwerer vereinbar sein, als mit v. 25 jenes Fangen mittelst Angelhakens vom grössten Kaliber. Aber Harpuniren ist überhaupt nur von Erfolg, wenn man das Thier zwischen Hals und Kopf oder in die Weiche trifft, und es ist sehr fraglich, ob man in alter Zeit, wo die Race ohne Zweifel eine jetzt ausgestorbene unbändige Grösse hatte, die Krokodiljagd (7, 12) mit Harpunen betrieb. Wir sind hier überall zu wenig unterrichtet, um die Zeiten auseinanderhalten zu können. So weit die Fragen Jehova's das Verhältniss des Menschen zu den beiden Riesenthieren betreffen, ergehen sie an den Menschen der Gegenwart und gestalten sich nach dem Maasse der Macht, welche dieser über die Naturwelt erlangt hat. Die folg. Str. zeigt, wo Jehova mit diesen Fragen hinaus will.

2 Kein so Tollkühner, dass er ihn reizte!
Und wer ists der mir entgegentreten könnte?
3 Wer gab mir etwas zuvor, dass ichs erstatten müsste:
Was unterm ganzen Himmel, mir gehört es.

Aus diesen applicativen Schlussfolgerungen sieht man, was die 40, 15 ziemlich abrupt begonnene Hinweisung auf den Behêmoth und Leviathan im Zus. dieser 2. Rede Jehova's bezweckt. Wenn schon die Stärke eines der Geschöpfe keinen Angriffsged. aufkommen lässt, wie vielmehr sollte die Grösse des Schöpfers von jeder Widersetzlichkeit zurückschrecken! Denn einen Anspruch an Gott hat Niemand, dass er das Recht hätte, ihm mit barscher Forderung entgegenzutreten, alle Creatur unter dem Himmel ist Gottes, der Mensch besitzt also nichts was nicht Gottes Eigenthum und Gabe wäre und muss sich demüthig fügen, Gott gebe oder nehme. לֹא 2ª ist nicht geradzu s. v. a. אֵין, sondern der Satz ist exclamativ. יעורנו *Chethîb*, יעירנו *Kerî* ist die paläst. LA, umgekehrt die babyl.; die verbürgte Textlesart (meist ohne *Keri*) ist יְעוּרֶנּוּ von עוּר in transit. Bed. (*ἐγείρειν*), wie שׁוּב 39, 12 vgl. 42, 10. Der Sinn von הִקְדִּימַנִי bestimmt sich nach וַאֲשַׁלֵּם: zuvorkommen, näml. durch entgegengebrachte Gaben (arab. *akdama*). הוּא 3ᵇ ist neutrisch wie 13, 16. 15, 9. 31, 11. 28. תַּחַת ist virtuelles Subj.: Das Befindliche unter . . Nach diesen anscheinend epiphonematischen v. 2. 3 könnte man nun Iobs Antwort erwarten. Aber die Beschreibung des Leviathan wird wieder aufgenommen, und wirklich war bis jetzt nur von der Unbezwingbarkeit des Thiers die Rede, und noch ist

es nicht so beschrieben, dass dieses Thierbild das ebenmässige Seitenstück des vorausgeg. bilden könnte.

4 **Nicht schweigen will ich von seinen Gliedern,**
Dem Verhalt seiner Kraftfülle und der Zierlichkeit seines Baues.
5 **Wer könnte heben die Vorderseite seines Panzers;**
In sein Doppelgebiss — wer kommt dahinein?
6 **Die Pforten seines Gesichts — wer sperrt die auf;**
Rings um seine Zähne ist Schrecken.

Das von der Masora verbürgte *Keri* לוֹ setzt fragende Fassung voraus: Ihm sollt' ich schweigen von seinen Gliedern (לוֹ an der Spitze des Satzes wie Lev. 7,7—9. Jes. 9,2), was viell. Manchem poetischer scheinen möchte. הֶחֱרִישׁ (einmal 11,3 schweigen machen) hier wie gew.: verschweigen; בַּדָּיו wie 18,13. S. 198. דְּבַר bed. Sachverhalt, Thatbestand, wie דִּבְרֵי Thatsachen Ps. 65,4. 105,27. 145,5. חִין (von Ew. mit חוּן Maass zus. gestellt) bed. Grazie *χάρις* (wie zuw. חֶסֶד), hier die zierliche Regelmässigkeit, und ist ebenso aus חִנְן mundrecht gemacht, wie das üblichere חֵן; die Form חִנָּן hat die Sprache, wie oben bemerkt, vermieden. לְבוּשׁ Bekleidung haben wir „Panzer" übers., was das arab. *libâs* gew. bed.; פְּנֵי לְבוּשׁוֹ ist nicht sein Gesichtspanzer (Schlottm.), was לְבוּשׁ פָּנָיו heissen müsste, sondern פְּנֵי ist die dem Betrachter zugekehrte obere oder vordere Seite (vgl. Jes. 25,7), wie arab. وجه (*wag̉h*), *si rem desuper spectes*, *summa ejus pars*, *si ex adverso*, *prima* (Fleischer, *Glossae* I, 57). Das „Doppelte seines Gebisses" (רֶסֶן eig. Maulknebel, dann das Maul selbst) ist sein mit gewaltigen Zähnen bewaffneter Ober- und Unterkiefer. Die „Pforten des Gesichts" sind die Kinnladen; der Rachen ist bis hinter die Ohren gespalten, die Zähne sind nicht von Lippen bedeckt, der Eindruck der Zähne ist deshalb um so fürchterlicher, was der Nominalsatz 6ᵇ (vgl. 39,20) besagt, in welchem שִׁנָּיו *gen. subjecti*: der Umkreis ἕρκος, den seine Zähne bilden (Hahn).

7 **Ein Stolz sind die Rinnen der Schilder,**
Geschlossen durch straffes Siegel.
8 **Eins schliesst an das andere an**
Und kein Hauch dringt dazwischen.
9 **Stück an Stück sind sie gefügt,**
Halten fest aneinander, unzertrennbar.

Da der Verf. אָפִיק sowohl in der Bed. *robustus* 12,21 als *canalis* 40, 18 gebraucht, so ist es zweifelhaft ob man zu erkl. hat *robusta* (*robora*) *scutorum* (wie z. B. Ges.) oder *canales scutorum* (Hirz. Schlottm. u. A.); wir ziehen jetzt das Letztere vor, so aber dass „Rinnen der Schilder" die durch diese Vertiefungen abgegrenzten viereckigen Schilder selbst bed., denn nur so schliesst sich das auf diese Schilder, jedes für sich betrachtet, bezügliche סָגוּר passend an. חוֹתָם צָר ist dazu Acc. der nähern Bestimmung: geschlossen (jedes einzelne) durch fest anschliessendes und also fest verschliessendes Siegel. LXX sonderbar *ὥσπερ σμυρίτης λίθος* d. i. Smirgel (s. Krause's Pyrgoteles 1859 S. 228). Sechs Reihen Knorrenschilder und vier Nackenschilder bedecken den Oberkörper des Thieres, an sich fest und in fast undurchdringlichen Fugen aneinander geschlossen, wie v. 7.8

(wo יִגַּשׁוּ mit *Pathach* bei *Athn.* die rechte LA) in immer neuen Wendungen ausgesprochen wird — eine גַּאֲוָה d.i. eine Ausrüstung, auf welche das Thier stolz sein darf. Umbr. fasst גאוה mit Boch. = גֵּוָה Rücken, aber wenn auch in der Sprache Vieles möglich ist, so doch nicht Alles.

10 Sein Niesen strahlet Licht
Und seine Augen sind wie des Frühroths Wimpern.
11 Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Feuerfunken entsprühen ihm.
12 Aus seinen Nüstern geht Rauch hervor
Gleich siedendem Topf und Kessel.
13 Sein Athem facht Kohlen an,
Und Flammen gehn hervor aus seinem Munde.

Dass das Krokodil sich gern am Lande sonnt und dann den aufgesperrten Rachen der Sonnenseite zukehrt, haben seit Herodot fast alle Nilreisende zu beobachten Gelegenheit gehabt;[1] dabei kann, indem das Sonnenlicht einen Reiz auf die Netzhaut und von da auf den Vagus ausübt, die Reflexerscheinung des Niesens vorkommen und, indem die Sonne in die feinen Theile des ausgestossenen wässerigen Schleims hineinscheint, sich als Lichterscheinung darstellen. Diese feine Naturbeobachtung ist hier in drei Worte gefasst; an dieser Concentration ganzer grosser Ged. und Bilder erkennen wir den älteren Dichter. עָטַשׁ ist für „niesen" das übliche semitische Wort (synon. זֹרֵר 2 K. 4,35); תָּהֵל verkürzt aus תְּהַלֵּל 31,26 *Hi.* v. הָלַל (vgl. S. 302). Die Vergleichung der Krokodil-Augen mit עַפְעַפֵּי־שָׁחַר (wie 3,9., von עָפַף flattern, wimpern d.i. sich zitternd bewegen) oder die Fassung derselben als *εἶδος ἑωςφόρου* (LXX) ist um so merkwürdiger als nach Horus 1,68 zwei Krokodil-Augen die Hieroglyphe für Morgenanbruch *ἀνατολή* sind, *ἐπειδήπερ* (wahrsch. zu lesen *ἐπειδὴ πρὸ*) *παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται*. Es ist da der eigenthümliche Glanz der Augen gewisser Thiere gemeint, der dadurch verursacht wird, dass etw. die Iris mit sogen. Glanzkörpern versehen oder im Augapfel (wie z.B. beim Strauss) jener metallisch glänzende Fleck vorhanden ist, welcher *tapetum lucidum* heisst. Denn *ἀναφαίνεσθαι* der Augen *ἐκ τοῦ βυθοῦ* ist Glanz des Augapfels in der Tiefe des Auges; die nahe bei einander und schräg stehenden Augen des Krokodils durchfunkeln das Wasser, wenn es nur einige Fuss tief unterm Wasser ist, mit röthlichem Scheine. Jedoch könnte die Vergleichung 10ᵇ auch anders gemeint sein. Das innere (dritte) Augenlied[2] des

---

1) Dieterici, Reisebilder 1,194: „Gar oft sahen wir das Thier im Sande liegen, den Rachen weit aufgesperrt und dem warmen Sonnenstrahl zugewendet, während die kleinen Vögel, wie die zierliche Bachstelze, ruhig in dem dunkeln Todesschlunde herumspazierten, um aus dem Wasserrachen einige Würmer herauszupicken." Genau dasselbe erzählt Herodot 2,68; als den Specialfreund des Krokodils unter den kleinen Vögeln nennt er *τὸν τροχίλον* (den Strandläufer *Pluvianus aegyptius*).

2) Prof. Will bez. das Bild nicht auf das dritte Augenlid oder die Bindehaut des Auges, sondern auf jenen metallisch glänzenden Fleck auf der inneren Fläche der Farbenhaut (*Choroidea*), den das Krokodil mit den meisten Nacht- oder Dämmerungsthieren gemein hat, also auf den Glanz des wegen seiner metallisch glänzenden Auskleidung leuchtenden Auges, s. den prächtigen Krokodil-Kopf in Schlegels Amphibien-Abbildungen (1837—44).

Krokodils ist schön rosenroth und also auch, an sich betrachtet, lassen sich seine Augen mit den „Wimpern des Morgenroths" vergleichen. Was dann v. 11—13 vom Krokrodil gesagt wird, sagt Achilles Tatius IV, 2 vom Nilpferd: *μυκτὴρ ἐπὶ μέγα κεχηνὼς καὶ πνέων πυρώδη καπνὸν ὡς ἀπὸ πηγῆς πυρός*. Dass den weitgeöffneten Nasenlöchern des Krokodils, wenn es ans Land steigt, unter Gekrach ein dicker Rauch entströmt, hat Bartram am Alligator beobachtet; dieser dicke heisse Dampf macht nach der hier vorliegenden glaubhaften Schilderung den Eindruck eines dahinter befindlichen Feuers und ausbrechenden Brandes, die subjektive Wahrheit dieses Eindrucks gibt der Dichter treu, aber poetisch wieder. Ueber כִּידוֹר (√ כר *excudere*) s. S. 248. יִתְמַלָּט bed. nichts weiter als sich entwinden, hier also: entsprühen. אַגְמוֹן 11ᵇ wird von Saad. Gecat. u. A. durch *kumkum* (קומקום) Kessel wiedergegeben, die Neuern leiten es von אגם = *aǵama* glühen ab und verstehen es von einem „erhitzten Kessel"; aber entw. bed. das Wort Hitze oder Kessel, die letztere Bed. aber lässt sich sprachlich nicht begründen, man erwartete אַגָּן (arab. *iggâne* Waschkessel). Das N. אַגְמוֹן bed. 40, 26 Binse *σχοῖνος* und im jerus. Talmud *Sota* 9, 12 Frohnfeste (vgl. arab. *uǵum*); mit Recht bleibt Ew. bei ersterer Bed.: gleich einem angeblasenen d. i. angefeuerten, erhitzten Topfe und dabei (in Verbindung mit) Binsen als Feuermaterial, welche an sich und zumal mit dem dampfenden Wasser zusammen einen gewaltigen Rauch machen. Das ו ist dem arab. *Waw concomitantiae* (welches den Acc. regiert) zu vergleichen.

14 Auf seinem Halse nächtigt Allgewalt,
Und vor ihm her tänzt Verzagen.
15 Die Wampen seines Fleisches schliessen dicht zusammen,
Ihm angegossen, unbeweglich.
16 Sein Herz ist erzgegossen gleichwie Stein,
Und erzgegossen gleich dem unteren Mühlstein.
17 Vor seinem Auffahren schauern Mächtige,
Vor Aengsten verfehlen sie des Zieles.

Ueberwältigende Kraft nächtigt (übernachtet) auf seinem Halse, d. i. hat da ihren bleibenden Wohnsitz, und vor ihm her tanzt d. i. springt auf und fort (√ דוּץ, arab. *jadiṣu* entspringt, macht sich von dannen) Verzagen, eig. Zerschmelzen, Auflösung (דְּאָבָה von דָּאַב ذاب = דוּב *Hi.*, ذاب II in haltlosen Zustand versetzen, synon. הֵמַס), d. i. er verbreitet vor sich her aufschreckende und Reissaus machende Muthlosigkeit. Selbst die herabhängenden fleischigen Theile (מַפְּלֵי), bes. des Bauches, hängen eng zusammen דָּבֵקוּ d. h. sie sind nicht schlapp und schlotterig, sondern metallgussartig ihm angegossen, ohne sich zu bewegen, denn die Haut ist sehr dicht und mit starken Schuppen bedeckt und weil der Verdauungsapparat des Thieres nur wenig Raum einnimmt und die Rückenschuppen sich nach dem Bauche hin fortsetzen, so erscheinen die Weichtheile kleiner, schmäler und näher an einander gestellt, als bei anderen Thieren. יָצוּק ist hier nicht wie 28, 2. 29, 6 Fut. v. צוּק, sondern Part. von יָצַק, wie auch 16ᵃᵇ: das Herz ist fest und unerweichbar, als ob es von gegossenem Erze wäre, hart wie Stein und zwar wie der untere Mühlstein (פֶּלַח von פלח, *falacha*

spalten, zermalmen), der weil er die Wucht und Reibung des oberen aushalten muss, von sonderlicher Härte sein muss. Von wirklicher steinartiger Härte ist das nicht gemeint, sondern nur von dem unbeugsamen Muthe und der grossen Lebenstenacität: die Thätigkeit des Herzens wird nicht so leicht gestört und selbst tödtliche Wunden bringen es nicht so bald zum Stillstand. מִשֵּׂתוֹ (von שֵׂת = שְׂאֵת = שְׂאֵת, Grundform שִׂאְת) versteht man besser in bewegtem Sinne: vor seinem Sicherheben, als in ruhendem: vor seiner Erhabenheit. אֵילִים (nach a. LA אֵלִים) ist nicht mit Ew. von אַיִל (arab. *ijal*) Widder abzuleiten, sondern אֵילִים Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 (vgl. גֵּירִים 2 Chr. 2, 16., נִירִי 2 S. 22, 29), אֵלִים Ez. 31, 11. 32, 21 und אולים *Cheth.* 2 K. 24, 15 sind nur wechselnde Formen und Schreibungen des von אול (איל) zunächst in der Grundform *awil* (wie גְּבִיר = *gawir*) abgeleiteten Participialadj.; die dem V. אול zugeschriebene Bed.: dick = fleischig s., welche dann in die Bed. dumm und stark s. übergehen soll (Ges. HW.), beruht auf Missverständniss: *âla* heisst von Flüssigkeiten „dick werden", weil diese sich verdichten, indem sie zurückgehen d. i. einsinken oder sich setzen (richtig Ges. *thes.: notio crassitiei a retrocedendo*). Das V. *âla*, *ja'ûlu* vereinigt näml. in sich die Bedd. zurück gehen, voran s. und beherrschen; die beiden letzteren: *anteriorem* u. *superiorem esse* gehören wahrsch zus. und אֵל bed. also den Machtinhaber welcher vor Andern und über Andern ist. יִתְחַטָּאוּ 17b hat die sonst nicht vorkommende Bed.: sich verfehlen (von חטא خطى fehlen, *opp.* صاب treffen), näml. (was da von אילים die Rede ist am nächsten liegt) indem sie es auf Tödtung und Einfangung des Ungeheuers abgesehen haben. שְׁבָרִים ist subj. gemeint, wie תְּבִירָא = פַּחַד Ex. 15, 16 Trg. II und wie auch arab. *ṭubûr* mehr innerlich gewendet von Ach und Weh gebraucht werden kann.

18 Erreicht man's mit dem Schwerte — es haftet nicht,
Nicht Spiess, Wurfgeschütz und Harpune.
19 Es achtet für Häckerling Eisen,
Für morsches Holz Ehernes.
20 Nicht bringt es zum Fliehen des Bogens Sohn,
Zu Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine.
21 Wie Stoppeln gelten Kolben
Und es verlacht das Rauschen des Speeres.

Das als *nom. abs.* voraussstehende מַשִּׂיגֵהוּ „ein ihn Erreichender" ist s. v. a. wenn oder wer immer ihn erreicht Ew. §. 357c, wozu dann בְּלִי תָקוּם es hält nicht Stand (בְּלִי mit dem *v. fin.* wie Hos. 8, 7. 9, 16 *Cheth.*) der Nachsatz ist. חֶרֶב ist Instrumentalis wie Ps. 17, 13. מַסָּע von נָסַע نزع fortbewegen, fortschnellen bed. die Wurfwaffe, wie arab. *minzʿa* Pfeil, *manzʿa* Schleuder; diese letztere Bed. bezeugt hier das Trg. (*funda quae projicit lapidem*), das Wort scheint aber, da קֶלַע die Handschleuder noch eigens erwähnt wird, das Wurfgeschoss im Allgem. oder die Wurfmaschine zu bed. In dieser Verbindung von Angriffswaffen ist es sehr fraglich, ob שִׁרְיָה eine Nebenform von שִׁרְיוֹן (שִׁרְיָן) Panzer; wahrsch. ist es s. v. a. arab. *sirwe* (*surwe*) Pfeil mit langer breiter Schneide (vgl. *serîje* kurze runde, wie es scheint, birnförmige Pfeilspitze), also etwa die Harpune oder der eigen-

thümlich geformte Wurfpfeil.[1] „Des Bogens (und der אַשְׁפָּה *pharetra*) Sohn" ist der Pfeil. Dass das ἀπ. γεγρ. תּוֹתָח die Keule (den Streitkolben) bed., verbürgt das arab. *watacha* prügeln. כִּידוֹן (s. S. 248) ist im Untersch. von חֲנִית (dem langen Spiesse) der kurze Speer oder vielmehr, da רַעַשׁ sausende Bewegung besagt, der Wurfspiess. Eisen achtet das Krokodil für תֶּבֶן *tibn* Häckerling; Schleudersteine verwandeln sich ihm in קַשׁ. So heissen, hier wenigstens, nicht die stehen gebliebenen Stümpfe abgemähter Getreidehalme (Stoppeln), sondern die ausgedroschenen und leicht vom Winde entführbaren (13, 25) Getreidehalme selbst (Strohhalme), die zu Häckerling geschnitten werden (Ex. 5, 12), überh. trockene (und ebendeshalb leichte) Halme (z. B. Grashalme) oder auch sonstige Trümmer von Pflanzlichem (z. B. Splitter).[2] Der Plur. נֶחְשְׁבוּ 21ᵃ scheint nicht dadurch veranlasst, dass תותח collectiv gedacht ist, sondern dadurch dass der Dichter, statt תותח וכידון zu sagen, וכידון zu einem bes. Satze geformt hat. Parchons (und Kimchi's) LA תּוֹתָח beruht auf Irrthum.

22 Sein Untertheil sind schärfste Scherben,
Es breitet einen Dreschschlitten hin auf den Schlamm.
23 Es setzt in Wallen wie einen Kochkessel die Tiefe,
Das Meer macht's wie zu einem Salbentopfe.
24 Hinter ihm drein leuchtet der Pfad,
Man hält den Wasserschwall für Silberhaar.
25 Es hat auf Erden nicht seines Gleichen,
Das geschaffene frei von Schrecken.
26 Alles Hohe sieht es an,
Es ist der König über alles stolze Wild.

Unterhalb seiner oder, תַּחְתָּיו wie תַּחַת 41, 3 als virtuelles Subj. gefasst (s. 28, 5 S. 332): sein Untertheil sind spitzigste oder schärfste Scherben d. i. es ist mit überaus spitzigen Schuppen versehen; חַדּוּד ist Steigerungsform zu חַד (arab. *hadîd* Geschärftes = Eisen S. 330 Anm.), wie חַלּוּק 1 S. 17, 40 zu חָלָק (glatt)[3], und zudem ist die Verbindung חַדּוּדֵי חָרֶשׂ (gleich der Verb. חדודי הַחֲרָשִׂים vgl. 30, 6) superlativisch; im Scherben-Bereich hervorstechend scharfe, wie arab. *chairu ummatin* das beste Volk, eig. *bon en fait de peuple* (Ew. §. 313ᶜ *Gramm. arab.* §. 532). LXX ἡ στρωμνὴ αὐτοῦ ὀβελίσκοι ὀξεῖς, indem sie יִרְפַּד zu 22ᵃ herüberzieht und so übers. als ob es רְפִידָתוֹ (arab. *rifâde* Unterlage *stratum*) hiesse. Das V. רָפַד (*rafada*) verw. רָבַד bed. *sternere* (17, 13) und dann auch *fulcire*; das Ausgesagte kann sich nicht auf den Bauch des Krokodils bez., dessen Schuppen glatt sind, sondern auf den Schwanz mit seinen mehr oder weniger stark hervortretenden, mit einer seichten Vertiefung umrandeten und also leicht und scharf sich abdrückenden Schuppen, und der Sinn ist,

---

1) s. über die mannigfaltigen Arten der äg. Pfeile Klemm Culturgesch. 5, 371 f.

2) Der ägyptisch-arab. Sprachgebrauch hat hier die alte Wortbed. treuer erhalten (s. Fleischer, *Glossae* p. 37), als der syrisch-arab., denn in Syrien nennt man *kaśś* das abgeschnittene, entw. noch auf dem Felde in Schwaden liegende und gegen die um Mittag häufigen Wirbelwinde mit Steinen beschwerte oder schon auf die Tennen gebrachte, aber noch ungedroschene Getreide (*Wetzst.*).

3) Auch im Arab. ist diese Nominalform steigernd z. B. *lebbûn* eine übermässig grosse Luftziegelart, woraus die Bauerhöfe gebaut werden, fast 8 mal grösser als der gew. Luftziegel, der *libne* (לְבֵנָה) heisst.

dass, wenn es so seine Unterseite in den Morast eingedrückt hat, ein Dreschschlitten mit seinen Eisenspitzen darüber hingefahren zu sein scheint. Die Bilder v. 23 sind naturgetreu; Bartram, der zwei Alligators im Streite sah, sagt dass ihre geschwinde Fahrt durch die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnet ward. Mit מְצוּלָה Strudel, Abgrund, Tiefe (von צול = צָלַל schwirren, klirren; wirbeln, strudeln) wechselt יָם, der Nil wird noch heute von den Beduinen *bahr* (Meer) genannt und gleicht auch, wenn er ausgetreten ist, einem Meere. Bei dem Bilde vom Salbentopfe (LXX *ὥσπερ ἐξάλειπτρον*, was Zwingli falsch *spongia* übers.) ist viell. die Beobachtung betheiligt, dass das Thier einen starken Moschusgeruch verbreitet; eine Doppeldrüse am Schwanz liefert Aegyptern und Amerikanern ihren (unechten) Moschus. In 24ᵃ ist der hellw. Streifen gemeint, den das Krokodil auf der Wasserfläche hinter sich zurücklässt, in 24ᵇ ist das Bild ausgesprochen, welches den Bezeichnungen des schäumenden Meeres mit *πολιός canus* bei klass. Dichtern unterliegt; שֵׂיבָה Greisenhaar ist dem Alterthum das schönste ehrfurchterweckendste Weiss. מָשְׁלוֹ 25ᵃ, von Trg. Syr. Ar. u. den meisten Neuern (z. B. Hahn: Nicht gibts auf dem Staube eine Herrschaft über es) nach Sach. 9, 10 verstanden, ist gewiss mit LXX Hier. Umbr. nicht anders als arab. *mitlahu* (seines Gleichen) zu verstehen; sei es Flexion von מֶשֶׁל oder, was wahrscheinlicher, von מְשֹׁל (vgl. 17, 6., wo dieses *n. act.* Gleichnissrede = Spottrede bed., und הִתְמַשֵּׁל sich vergleichen, gleich s. 30, 19); auch עַל־עָפָר ist hebräoarab.; das Arab. gebraucht das von *turâb* (s. zu 19, 25) gebildete *turbe* von der Erdoberfläche und *et-tarbâ-u* als Namen der Erde selber. הֶעָשׂוּ (für הֶעָשׂוּי, wie צָפוּ 15, 22 *Cheth.* = צָפוּי, aufgelöst aus עָשׂוּו *'asûw* 1 S. 25, 18 *Cheth.*) ist begründendes Präd. des in 25ᵃ als unvergleichlich bez. logischen Subj. und לִבְלִי־חָת (von חַת, dessen *ă* in der Flexion zu *ĭ* wird) *absque terrore* (vgl. 38, 4) ist virtueller Prädicatsnom.: das geschaffene zum Schrecklosen (zu einem vor nichts erschreckendem Wesen). Alles Hohe, wie 25ᵃ das לבלי־חת näher erkl. wird, sieht er an d. i. bleibt davor stehen, ohne furchtsam sich abzuwenden, kurz er (der Leviathan) ist König über alle Söhne des Stolzes d. i. aller stolz einherschreitenden Raubthiere (s. zu 28, 8).

[Da erwiederte Iob Jehoven und sprach:]

42, 2 Nun weiss ich dass du Alles vermagst
Und kein Plan dir unausführbar ist.
3 „Wer da verhüllet den Rathschluss —
Ohne Erkenntniss?"
4 So hab' ich denn geurtheilt, ohne zu verstehen,
Für mich zu Wunderbares, ohne zu erkennen.

Er wusste auch schon vorher was er v. 2 bekennt, aber jetzt ist ihm diese Erkenntniss in neuer gottgewirkter Klarheit, wie er sie bisher noch nicht erfahren hat, aufgegangen. Jene abenteuerlichen aber wundersamen Thierkolosse sind ihm ein Beweis, dass Gott Alles ins Werk zu setzen vermag und dass die Pläne, nach denen er handelt, menschlichem Begreifen unerreichbar sind. Ist auch das scheinbar Widersinnigste, recht besehen, so herrlich, so ist doch wohl auch sein Leiden kein so monströses Unrecht, wie er meint — vielmehr eine planvoll entworfene מְזִמָּה, eine

wohlerwogene weise עֵצָה Gottes. In v. 3 wiederholt er sich das strafende Wort Jehova's 38, 2., indem er sich selbst damit straft, denn er sieht nun ein, dass sein Urtheil verkehrt gewesen und dass er also die Rüge verdient hat. Mit לָכֵן zieht er einen Schluss aus dieser Selbsterkenntniss, welche das strafende Wort Jehova's ihm dargereicht hat: er hat über Dinge, welche jenseit seiner Fassungskraft liegen, abgesprochen, ohne die nöthige Urtheilsfähigkeit und Erkenntniss zu besitzen. Ueber die Schreibung יְדַעְתְּ *Cheth.*, welche an die syrische Form *jed'et* (mit abgeworfenem Pronominalsuff.) erinnert, s. Ges. §. 44 Anm. 4.; über den Ausdruck 2[b] vgl. Gen. 11, 6. Die Wiederholung von 38, 2 in v. 3 ist nicht ohne einige Variationen gemäss der im Psalter 1, 330 bemerkten Schriftstellersitte. הִגַּדְתִּי „ich habe ausgesagt d. i. geurtheilt" ist 4[a] ein geschlossener Ged., der aber dann 4[b] sein Obj. bekommt, so dass der Begriff des Urtheilens in den des Beurtheilens übergeht. Die Sätze mit וְלֹא sind Umstandssätze Ew. §. 341[a].

4 O höre doch und ich will reden,
Ich will dich fragen und berichte mich.
5 Nach Hörensagen hatt' ich von dir gehört,
Und nun hat mein Auge dich gesehn.
6 Darum ists mir leid und ich bereue
In Staub und Asche.

Auch die bittweise gewendeten Worte v. 4 nimmt Iob aus dem Munde Jehova's 38, 3. 40, 7. Bisher hat ihn Jehova gefragt, um ihn zur Erkenntniss seiner Unwissenheit und Ohnmacht zu bringen. Nun aber, nachdem er diese gründlich erkannt hat, möchte gern er Jehova fragen, um immer tiefer in die Erkenntniss der göttlichen Macht und Weisheit einzudringen. Erst von jetzt nimmt wahre lebendige Gotteserkenntniss für ihn ihren Anfang, nicht mehr durch Ueberlieferung (לְ der äussern Ursache: infolge der Kunde, die mir zu Ohren kam, vgl. Ps. 18, 45 vgl. Jes. 23, 5), sondern durch Gottes Selbstmittheilung vermittelt. In diesem neuen Lichte kann er sich nicht mehr über Gott und sich selber täuschen, der Trug der Anfechtung ist nun dem Schauen der Wahrheit gewichen und nur die Busstraurigkeit über seine Versündigung an Gott verbleibt ihm. אֶמְאַס hat zum Obj. sein bisheriges Verhalten. נִחַם ist der eig. Ausdruck für *μετανοεῖν*, die göttliche Traurigkeit der Niemanden gereuenden Reue. Busse thut er (sitzend) auf Staub und Asche nach der Weise Tieftrauernder.

Wenn die zweite Rede Jehova's nicht mehr von der Erhabenheit und Macht Gottes im Allgemeinen handeln, sondern auf Iobs Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung antworten soll, so scheint das grosse Stück über das Nilpferd und das Krokodil 40, 15 — 41, 26. in dieser zweiten Rede zwecklos und ungehörig zu sein. Schon Eichhorn und Bertholdt vermuthen deshalb dass die einzelnen Theile der beiden Reden Jehova's in Unordnung gerathen seien; Stuhlmann, Bernstein, de Wette dagegen erkärten die zweite Hälfte der Beschreibung des Leviathan 41, 4—26 für ein jüngeres Einschiebsel — denn dieses Stück sei schwülstig und hebe den Zus. zwischen den Schlussworten Jehova's 41, 2—3 und der Antwort Iobs 42, 2—6. auf — und Ewald, mit dem Alexander-Schwert helfend, warf den ganzen grossen Abschnitt 40, 15 — 41, 26 hinaus, in-

dem er ihn dem Verf. der Reden Elihu's zuwies, was er aber später wieder aufgegeben hat. In der That müsste dieser Abschnitt einen dritten Dichter zum Verf. haben. Aber dieser wäre der Doppelgänger des ersten, denn abgerechnet das etwas matte לא אחריש בדיו 41, 4., welches aber dadurch herbeigeführt ist, dass die unterbrochene Beschreibung, um nun erst recht zu beginnen, wieder aufgenommen wird, steht dieser Abschnitt mit dem übrigen Buche auf gleicher höchster Höhe dichterischer Production und erhabener Darstellung, und da er mit dem übrigen Buche nicht allein, wie auch die Reden Elihu's, die arabisirende Sprachfarbe, sondern auch den dichterischen Schwung, den zuströmenden Gedankenreichthum, die technische Vollendung gemein hat, und da der Verf. des B. Iob auch sonst Bekanntschaft mit Aegypten und besonderes Interesse an Aegyptischem verräth, so kommt für uns die Authentie des Abschnitts gar nicht in Frage, sondern lediglich die Ursprünglichkeit seiner gegenwärtigen Stellung.

Ehe man aber diese bezweifelt, muss man doch erst den ernstlichen Versuch machen, das Stück in seinem gegenwärtigen Zus. zu begreifen, in den es doch jedenfalls nicht durch pure Gedankenlosigkeit hineingerathen ist. Auch die erste Rede Jehova's lautete überraschend anders als man hätte erwarten sollen, und doch erkannten wir darin tiefe Planmässigkeit; vielleicht ist dasselbe auch bei der zweiten der Fall.

Nachdem Iob schon auf die erste Rede Jehova's mit einem Bussbekenntniss geantwortet hat, kann die zweite keinen andern Zweck haben, als die Ueberzeugung, welche Iob zu diesem Bussbekenntnisse drängt, zu befestigen und die heilsame Stimmung, aus der es hervorgeht, zu vertiefen. Der Gegenstand der Rüge ist hier nicht mehr Iobs Rechten mit Jehova im Allgem., sondern Iobs Rechten mit Jehova wegen des mit göttlicher Gerechtigkeit unvereinbaren Glücks der Frevler, jenes Rechten, wodurch der Leidende trotz des Schattens, den das Leiden auf ihn wirft, die Behauptung seiner eignen Gerechtigkeit stützte. Auch hier erfolgt die Widerlegung so wie es allein der Würde Jehova's angemessen ist und so dass Iob glauben muss, um zu erkennen, nicht erkennt, um nicht glauben zu müssen. Ohne Iob darüber Rede zu stehen, warum im Weltregimente Manches so und nicht vielmehr anders ist, fordert Jehova Iob auf, selber das Weltregiment in seine Hand zu nehmen und seinem Zorne freien Lauf zu lassen, alles Hohe niederzuwerfen und die Frevler auf immer unschädlich zu machen. Indem Iob sich so als Weltregenten denkt, muss er den schneidenden Contrast seiner Ohnmacht und des göttlichen Waltens, an dem er zu mäkeln sich unterfangen hat, erkennen; zugleich aber ist ihm damit die Lehre gegeben, dass, was er nimmer vermöchte, Gott die Gottlosen wirklich straft und weise Absichten haben muss, wenn er, was er wohl könnte, die Ueberfluthen seines Zorns nicht sofort sich ergiessen lässt.

Bis hieher wird auch Simson einverstanden sein, aber wozu nun die von ihm wie von Ew. ungehörig befundenen zwei ägyptischen Thiergestalten? — Um Iob zu beweisen, wie wenig er dem Weltregimente gewachsen ist und wie wenig er Gericht an den Frevlern zu üben im Stande sein würde, werden ihm zwei Thiere geschildert, zwei ungeschlachte Monstra von riesigem Bau und unüberwindlicher Kraft, die jedem menschlichen

Angriff Trotz bietet. Diese beiden Thierbilder — meinen wir — sollen Iob lehren, wie wenig er dem Gerichte über den Frevler gewachsen ist, er der nicht einmal dem Behêmoth ein Seil durch die Nase ziehen und wenn er einmal einen Angriff auf den Leviathan versucht hat lebenslänglich daran gedenken und es fernerhin bleiben lassen wird. Dass gerade בהמות und לויתן (תנין) in der Sprache der Propheten und Psalmen Bilder der dem heilsgeschichtlichen Gotte und seinem Volke feindlichen Weltmacht sind, ist eine viell. nicht ausser Zus. mit dem B. Iob stehende Emblematik. Und weshalb sollte Iobs Bekenntniss 42,2 sich nicht passend an die beendete Schilderung des Leviathan anschliessen, zumal da die Schilderung durch Aeusserungen Jehova's 41,2.3 halbirt ist, welche sie rückwärts und vorwärts für Iob in das rechte Licht setzen?

Die Lösung in äusserer Wirklichkeit XLII,7 ff.

Busserkenntniss und Bussstimmung Iobs sind nun vollendet. Er erkennt der nach weisem Plane handelnden göttlichen Allmacht gegenüber seine gänzliche Unwissenheit und Ohnmacht. Eine Welt göttlicher Weisheit, wunderbarer Gottesgedanken liegt nun vor ihm, über die er nichts aus sich weiss, aber gern recht viel durch göttliche Belehrung erfahren möchte. Zu diesen Geheimnissen gehört auch sein Leiden. Er erkennt es nun als einen weisen göttlichen Rathschluss, unter den er sich anbetend beugt, aber ein Räthsel ist es ihm dennoch. In Staub und Asche sitzend, fühlt er tiefe Reue ob des Ungestüms, mit dem er an dem Geheimniss gerüttelt hat, — wird es nun dabei bleiben, dass er sich unter das zugedeckte Geheimniss beugt? Nein, die letzte Lehre des Buchs ist das nicht, dass Gottes Walten vor allem Glauben fordert, die letzte Lehre ist die, dass die Leiden für den Gerechten der Weg zur Herrlichkeit und dass sein Glaube der Weg zum Schauen. Der sehnsüchtigste Wunsch, dessen Gewährung Iob da hofft wo sein Glaube unter der Asche hervorbricht, ist der, dass er noch einmal Gott schauen wird, selbst wenn er seinem Leiden erliegen sollte. Dieser Wunsch wird ihm gewährt ehe er erliegt. Denn der bis jetzt von Jehova nur gehört, der kann nun sagen: עתה עיני ראתך, seine Gotteserkenntniss ist in ein ganzes neues Stadium eingetreten. Aber vorerst hat sich ihm Gott nur bezeugt, um ihn zur Busse zu rufen. Nun aber da von Iobs reiner Seele der Rost der Befleckung hinweggeläutert ist, kann Er auch als sein Rechtfertiger und Erlöser auftreten. Nachdem das Sündige seiner Reden durch Busse getilgt ist, bleibt nur die Wahrheit seiner Unschuld, die Gott selber ihm bezeugt, und die Wahrheit seines Festhaltens an Gott in dem heissen Kampf der Anfechtung, wodurch er ohne es zu wissen, den Plan des Satans zuschanden gemacht hat v. 7: *Und es geschah nachdem Jehova diese Worte zu Iob geredet hatte, da sprach Jehova zu Eliphas dem Themaniten: Entbrannt ist mein Zorn wider dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht Bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Iob.* Sie haben, um nur Gottes Gerechtigkeit aufrechthalten zu können, Iob wider besser Wissen und Gewissen verurtheilt, also zu Gunsten der Gerechtigkeit Gottes die Wahrheit preisgegeben, eine Vertheidigung die Gott,

wie Iob den Freunden gesagt, verabscheut. Doch er will gnädig sein v. 8: *Und nun nehmt euch sieben Farren und sieben Widder, und geht zu meinem Knecht Iob und bringt ein Opfer für euch dar, und Iob mein Knecht bete über euch, nur seine Person werde ich günstig aufnehmen, dass ich euch die Thorheit nicht entgelten lasse, denn ihr habt nicht Bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Iob.* Schlottm. übers. wie Ew. נְכוֹנָה Aufrichtiges und versteht es von Iobs innerer Wahrhaftigkeit im Gegens. zu den Reden der Freunde wider besseres Wissen und Gewissen. Aber diese Bed. hat נכון nirgends: es bed. entw. *directum* = *rectum* oder *erectum* = *stabile*, nicht aber = *sincerum*. Indess mischen sich allerdings hier in dem Begriffe „Richtiges" gegenständliche Wahrheit und innere Wahrhaftigkeit. Das „Richtige" in Iobs Reden besteht darin, dass er verneint hat, Leiden sei immer Ahndung der Sünde, und dass er das Bewusstsein seiner Unschuld festgehalten, ohne sich das Gegentheil einreden zu lassen. Jene Verneinung war richtig und diese Wahrhaftigkeit war Gotte lieber, als die Unwahrhaftigkeit der um Gottes Ehre eifernden Freunde.

Nachdem Iob bussfertig seine Verirrung erkannt hat, entscheidet jetzt Gott nach dessen früherem flehentlichen Wunsche 16, 21 zwischen ihm und seinen Freunden. Der himmlische Zeuge lässt sich auf Erden vernehmen und nennt Iob mit dem süssen Namen עַבְדִּי. Und der Knecht Jehova's wird nicht allein selbst begnadigt, er wird auch Werkzeug der Gnade für die Sünder. Wie er da, wo sein Glaube aufleuchtete, Prophet der Zukunft seiner selbst und der Freunde geworden ist, so wird er jetzt zwischen den Freunden und Gott priesterlicher Mittler. Die Freunde, gegen die Gott zürnt, aber doch auch nicht als gegen רשעים, sondern nur als gegen Verirrte, haben ein Opfer zu ihrer Sühne zu bringen, bei welchem Iob mit priesterlicher Fürbitte für sie eintreten soll, denn ihn und nur eben ihn (כִּי אִם *non alium sed* = *non nisi*), den sie für einen Gottgestraften hielten, will Gott sich genehm sein lassen (vgl. Gen. 19, 21) — unter welcher tiefen Beschämung musste das ihnen die Augen öffnen! — Auch hier ist es die עוֹלָה, wie im Eingange des Buches, welche die Sühne vermittelt. Es ist das älteste und seiner Bed. nach umfassendste Opfer unter allen blutigen. Farren und Widder sind auch im mos. Opferritual Ganzopferthiere, das eig. Sündopferthier aber ist der Ziegenbock nebst der weiblichen Ziege, welche hier nicht vorkommen, weil Zeit und Scene der israel. Abzweigung des חטאת von der עולה fremd sind. Die doppelte Sieben gibt dem darzubringenden Opfer den Stempel höchster Feierlichkeit. Die Drei gehorchen auch der göttlichen Weisung, denn wenn sie sich auch verirrt haben, so geht doch Gottes Wille ihnen über Alles und gern ordnen sie sich als Freunde dem Freunde unter[1] v. 9: *Da gingen hin Eliphas aus Theman und Bildad aus Schuach* [*und*] *Zofar aus Naamah und thaten wie Jehova zu ihnen gesagt hatte und Jehova nahm die Person Iobs günstig auf.* Als Zeuge für Iob ist Jehova nun aufgetreten, die innerliche Erlösung ist schon vollzogen und es fehlt nur dass

1) Daher das talmud. Sprüchwort (s. Fürst's Perlenschnüre S. 80): או חברא כחברי איוב או מיתותא Entweder einen Freund wie Iobs Freunde oder den Tod!

der, welcher sich zeugnissweise zu Iob als seinem Knechte bekannt hat, es auch äusserlich und leibhaftig thue und sich in Gnade als der Gerechte beweise v. 10: *Und Jehova wendete das Gefängniss Iobs, indem er betete für seine Freunde, und es mehrte Jehova Alles was Iob besessen um das Doppelte.* רֵעֵהוּ ist generell zu verstehen wie 16, 21 und das בְּ bed. nicht „dafür dass" sondern „indem." Der Moment, wo Iob für seine Freunde betete wurde als der Höhepunkt gottgefälligen Wesens für ihn der Wendepunkt zur Herrlichkeit. Der Talmud hat von hier das wahre Sprüchwort entlehnt: כל־המתפלל בעד חברו נענה תחלה d. i. wer für seinen Mitmenschen betet, findet immer vorerst Erhörung für sich selber. Die RA (שְׁבִית) שׁוּב שְׁבוּת bed. eig. die Gefangenschaft wenden, dann im Allgem. dem Elend ein Ende machen; auch im Deutschen bed. *elend*, ahd. *elilenti*, urspr. anderes fremdes Land (s. Psalter 2, 192), indem unfreiwillige Entfernung aus der Heimath als Muster eines kläglichen Zustandes angesehen wird. Jene RA stempelt Iob nicht gerade zum Maschal des Israels des Exils, war aber dieser Deutung günstig. Als nun Iob wieder genesen und zwiefach von Gott gesegnet war, wie auch dem Israel des Exils verheissen wird Jes. 61, 7 u. ö., da fanden sich auch theilnehmende Freunde in Menge ein v. 11: *Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine vormaligen Bekannten, und assen mit ihm Brot in seinem Hause und bezeigten ihm Theilnahme und trösteten ihn ob all des Uebels, das Jehova über ihn gebracht hatte, und gaben ihm jedes Eine Kesita und jeder Einen goldenen Schmuckring.* Das Glück lockte nun diej. wieder herbei, die das Unglück verscheucht hatte, denn die Liebe der Menschen ist fast nichts als eine Anzahl grober und feiner Nuancen der Selbstsucht. Jetzt kommen sie nun alle und freuen sich des Glücks Iobs, näml. um sich darin zu sonnen. Er aber stösst sie nicht zurück, denn der Richter über die letzten Motive menschlicher Liebe ist Gott, und Liebe, die uns erwiesen wird, ist jedenfalls dankenswerther als Hass. Sie sind nun wieder seine Gäste, die Beschämung überlässt er ihnen selber. Und nun sind ihre bis dahin gelähmten Zungen mit einem Male redfertig geworden: sie condoliren gratulirend und trösten. Das ist nun eine leichte Sache, die keinen Glauben mehr fordert. Sie bringen ihm sogar jeder ein Angebinde. In dem allen zeigt sichs, dass Jehova seinen Knecht wieder zu Ehren gebracht hat. Alles unterwirft sich nun dem, der für einen Gottverlassenen galt. קְשִׂיטָה ist ein dargewogenes Metallstück höheren Werthes als der Sekel, übrigens unbestimmbar, da es nirgends in den Zus. des alttest. Gewichtsystems gestellt wird, der Patriarchenzeit angemessen Gen. 33, 19., in welche Iobs Gesch. fällt.[1] נְזָמִים sind Ringe für Nase und Ohr, nach Ex. 32, 3 ein Frauen- und Männerschmuck. Der Verf. beschreibt nun Iobs Segnung v. 12: *Und Jehova segnete den Ausgang Iobs mehr als seinen Anfang, und es wurden ihm vierzehntausend Schafe und sechstausend Kameele und tau-*

1) R. Akiba fand nach *b. Rosch ha-Schana* 26[a] das Wort קשׂיטה in Afrika in der Bed. מעה (Münze) vor, wie auch ein Trg. (s Aruch unter קשׂיטה) übers.; das arab. *ḳisṭ* bed. wenigstens Wage und Gewicht.

send Joch Ochsen und tausend Eselinnen. Die Ziffern des Viehstandes[1] 1,3 erscheinen nun verdoppelt, aber bei den Kindern ist es anders v. 13: *Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter.* Also statt der 7 Söhne und 3 Töchter, die er hatte, bekommt er ebensoviel wieder, was auch insofern eine Verdoppelung ist, als verstorbene Kinder auch nach alttest. Anschauung nicht schlechthin verloren sind 2 S. 12,23. Der Verf. dieses Buches, in dem Alles bis ins Kleinste planvoll ist, gibt uns hier zu verstehen, dass es mit Menschen, die uns weggestorben, eine andere Bewandtniss hat, als mit Dingen, die wir verloren. Das pausale, hier aber vorausstehende שִׁבְעָנָה statt שִׁבְעָה mit paragogischem *âna*, welches sonst weibl. Suff. ist (Ges. §. 91 Anm. 1), ist ein vom Verf. etwas gewaltsam angebrachter Zierrath aus dem Urgeschichtsstyl (Gen. 21,29. Ruth 1,19): ein Siebend von Söhnen. Die Namen der Söhne werden verschwiegen, geflissentlich aber die der Töchter angegeben v. 14: *Und die eine wurde geheissen Jemima and die zweite Kezia und die dritte Keren ha-pûch.* Das Subj. von וַיִּקְרָא ist männiglich wie Jes. 9,5 (vgl. oben 41,25 *existimaverit quis*). Die eine nannte man wegen ihrer Taubenaugen יְמִימָה (arab. *jemâme* Taube); die andere קְצִיעָה Cassia, weil sie wie aus Zimmetduft gewoben schien, und die dritte קֶרֶן הַפּוּךְ Schminkhorn (LXX hellenisirend: *κέρας ἀμαλθείας*), was zwar nicht eben an sich schön, aber das hauptsächliche Kosmeticum weiblicher Schönheit ist (s. Lane, Sitten 1,32 der deutschen Ausg.): die dritte war ganz und gar höchste durch Kunst noch gesteigerte Schönheit. Sie waren also wie drei Charitinnen. Der Verf. haftet hier, seinen alttest. Standpunkt nicht verläugnend, an der äussern Erscheinung. Dass sie waren wie ihre Namen, sagt er v. 15: *Und nicht fand man Frauen so schön wie Iobs Töchter und es gab ihnen ihr Vater Erbbesitz inmitten ihrer Brüder.* Ueber נִמְצָא mit folg. Acc. s. Ges. §. 143, 1ᵇ. לָהֶם u. s. w., auf die Töchter bez., erklärt sich aus dem Mangel des Hebr. an durchgebildeter Genus-Unterscheidung. Auch 15ᵇ lautet mehr arabisch als israelitisch, denn die Thora erkennt Erbtöchter nur da an, wo keine Söhne sind Num. 27,8 ff. Der Verf. ist sich eben bewusst, eine ausserisr. vormosaische Gesch. zu schreiben. Die gleiche Vertheilung des Vermögens vergegen-

---

1) Iob hielt sich, wie noch jetzt alle reicheren Bauern, Eselinnen, obschon sie um das Dreifache theurer sind als die männlichen Esel, weil sie sich durch ihre Füllen nutzbar machen, nicht der Milch halber, denn die Semiten sind keine Esel- und Pferdemelker. Uebrigens sind auch die Füllen nur ein Nebengewinn, auf den der arme Bauer, der sich nur einen männlichen Esel kaufen kann, verzichten muss. Was dieses Thier in der Landwirthschaft unentbehrlich macht, ist dass es das gew. und (da die Kameele bei den Bauern äusserst selten sind) meist ausschliessliche Transportmittel ist. Wie wollte der Bauer z. B. seine Aussaat auf ein viell. 2 St. entferntes Feld bringen? Nicht auf dem Pfluge, wie unsere Bauern, denn der Pflug wird in Syrien auf dem Rücken der Stiere transportirt. Wie wollte er das zu mahlende Getreide (*ṭachne*) zu der viell. 1 Tagereise weiten Mühle bringen, wie Holz, Gras holen, wie in Gegenden, wo gedüngt wird, den Dünger aufs Feld bringen, wenn er nicht den Esel hätte? Die Kameele dagegen dienen zum Einernten (*ragâd*) und zum Transport von Getreide (*ġalle*), Häckerling (*tibn*), Brennmaterial (*ḥaṭab*) u. dgl. nach den grossen Städten des Innern und den Hafenplätzen. Diej. Dorfgemeinden, welche keine Kameele für diese Zwecke haben, miethen sie von den Arabern (Nomaden). *Wetzst.*

wärtigt wieder das liebliche Bild der geschwisterlichen Eintracht im Eingange der Gesch., zugleich deutet sie darauf hin, dass es Iob nicht an Schwiegersöhnen für seine schönen reich dotirten Töchter gefehlt haben wird, was auch v. 16 bestätigt: *Und es lebte Iob nachdem noch hundert und vierzig Jahr und sah seine Kinder und Kindeskinder durch vier Geschlechter.* Das *Keri* setzt an die Stelle von וירא die ungewöhnliche, aber auch sonst (z. B. 1 S. 17, 42) vorkommende Aoristform ויראה. Der Urgeschichtsstyl, den man hier überall heraushört Gen. 50, 23 (vgl. Jes. 53, 10), bleibt bis zu den letzten Worten v. 17: *Und es starb Iob greis und lebenssatt.* Ebenso erzählt die Genesis 25, 8. 35, 29 das Ende der Patriarchen. Sie starben lebenssatt, denn langes Leben ist eine Gabe Gottes, aber nicht die grösste und letzte.

Ein neutest. Dichter hätte das B. Iob anders geschlossen. Er würde uns gezeigt haben, wie Iob aus seiner Anfechtung innerlich frei geworden und himmlisch getröstet, seiner Krankheit erliegt, aber unter den zahllosen Schaaren derer, die ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes, vor Gottes Thron seine Siegespalme schwingt. Der alttest. Dichter aber konnte sein Buch mit einer himmlischen Scene beginnen, nicht aber mit einer solchen schliessen. Zwar wagt Iob an einigen Stellen, welche neutestamentlichen Lichtpunkten in dem alttest. Gedichte gleichen, zu glauben und zu hoffen, dass Gott sich auch nach dem Tode noch zu ihm bekennen werde. Aber das ist ein rein individuelles Glaubenspostulat, die äusserste Hoffnung, welche der äussersten Befürchtung entgegentritt. Diesem Glaubenspostulate entspricht nicht die Lösung. Die himmlische Perspective, welche ein christlicher Dichter dem Buche am Schlusse zu geben vermocht hätte, ist erst durch Christi Auferstehung und Auffahrt ermöglicht. Insofern ist es wahr was Oehler in seiner Schrift über die alttest. Weisheit (1854 S. 28) gegen diej. sagt, welche das B. Iob gegen die mos. Vergeltungslehre gerichtet meinen, dass im Gegentheil der Ausgang des Buches die Diesseitigkeit dieser Vergeltungslehre aufs neue sanctionire. Aber der Trost, den das theologisch und künstlerisch unvergleichliche Buch darbietet, ist doch wesentlich kein anderer, als der neutestamentliche. Denn der letzte Trost aller Dulder liegt nicht eudämonistisch im Himmel, sondern in Gottes Liebe, ohne welche auch der Himmel zur Hölle würde. Darum ist das B. Iob auch noch für die neutest. Gemeinde ein Trostbuch. Sie lernt daraus, dass sie nicht blos mit Fleisch und Blut, sondern mit dem Fürsten dieser Welt zu kämpfen und an ihrem Theil zu jener Ueberwindung des Argen mitzuwirken hat, auf welche seit Gen. 3, 15 die Weltgeschichte abzielt; dass Glaube und Strafgerechtigkeit schlechthin sich ausschliessende Gegensätze sind; dass der rechte Glaube mitten im Zorngefühle die göttliche Liebe festhält; dass die unbegreiflichen Wege Gottes immer zu herrlichem Ziele führen und dass das diesseitige Leiden weit aufgewogen wird durch die künftige Herrlichkeit, zwar nicht immer durch eine diesseits und äusserlich künftige, wohl aber durch die schliessliche droben. Das Wesen des Glaubens, das Geheimniss des Kreuzes, die Praxis der rechten Seelsorge — das und vieles Andere lernt die Kirche aus diesem nicht auszulernenden Buche.

ANHANG.

DAS
IOBS-KLOSTER IN HAURAN
UND
DIE IOBS-SAGE.

(MIT EINER KARTE DER UMGEBUNG DES IOBS-KLOSTERS.)

VON

J. G. WETZSTEIN.

Die mündliche Ueberlieferung der Völker hat in der Wissenschaft gemeinhin nur einen sehr untergeordneten Werth, wenn sie sich auf Längstvergangenes bezieht, besonders aber die der Araber, welche sich immer mit der Sage und Legende verbindet, die einfachsten Thatsachen verwirrt und die Bilder hervorragender Personen mit leichtfertiger Hand in die wunderlichsten Gewänder kleidet, überhaupt jeden Gegenstand so schnell verunstaltet, dass er schon nach wenigen Menschenaltern nicht mehr kenntlich ist. Soweit sie sich auf die Person Iobs bezieht, deren Geschichtlichkeit von einem Theile der Ausleger in Frage gestellt oder geläugnet wird, mag man sie für völlig werthlos halten, aber man wird sie hören können, wenn sie von Iobs Heimat spricht. Unter der אֶרֶץ עוץ hat sich der Verf. des B. Iob doch eine bestimmte Gegend gedacht, die dem Volke, für das er schrieb, wohl bekannt war; aber der Name ist untergegangen, wie mancher andere, und alle Bemühungen der Archäologen, dem Lande in der Karte Palästina's seinen Platz anzuweisen, sind erfolglos geblieben. Unter solchen Umständen ist die Concurrenz noch frei, und auch die Tradition der Iobsage hat ihr Berechtigung. Zwar wird sie für sich allein den Mangel eines historischen Zeugnisses nicht ersetzen können, aber sie erlangt einen gewissen Werth, wenn sie alt ist, d. h. wenn sie sich ungefähr bis in die Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer zurückführen lässt, wo man von jenem Lande, wenn auch sein Name nicht mehr im Gebrauche war, noch sichere Kunde haben konnte.

Wohl in allen grösseren Reisewerken über Palästina und Syrien findet sich die Nachricht, dass man dort *Ḥaurân* das Vaterland Iobs nennt. In Hauran selber hört dies der Reisende unaufhörlich; äussert er sich über die Fruchtbarkeit des ganzen Landes oder einer Dorfflur, so

erhält er immer die Antwort: Ist es nicht das Land Iobs (*bilâd Êjûb*)? Gehört sie denn nicht zu den Ortschaften Iobs (*ḍiâ ʿEjûb*)? So nannte man Seetzen[1] *Boṣrâ* eine Stadt Iobs und Eli Smith[2] selbst die östlich vom Gebirge liegende Gegend das Land Iobs; in *Ḳanawât* nannte man mir ein in der obern Stadt gelegenes, sehr weitläufiges Gebäude aus der Römer- oder Byzantinerzeit (von ihm ist die Inschrift 8799 in *Corp. inscr. graec.*) den Sommerpalast Iobs; die Hirten von *Dâʿil,* bei denen ich am *Wâdi el-Lebwe* übernachtete, hiessen die Lagerstätte die Weideplätze Iobs, desgleichen zeigte man dem englischen Reisenden Buckingham, als er die *Nuḳra* durchwanderte, in der Ferne die Ortschaft *Gherbi* (d. h. *Chirbet el-ġazâle,* die von ihrer Grösse *κατ' ἐξοχήν el-chirbe* heisst) als die Geburtsstadt und den Sitz Iobs,[3] und es hat völlig den Anschein, als ob Hauran und Land Iobs gleichbedeutende Begriffe seien. Erkundigt man sich aber eigens nach demjenigen Theil des Landes, in welchem Iob selber gewohnt habe, so wird man nach dem Mittelpunkte Haurans, der Hauran-Ebene (*sahl Ḥaurân*),[4] gewiesen, und noch genauer nach der Gegend zwischen den Städten *Nawâ* und *Edreʿât,* welche für den fruchtbarsten Theil des Landes gilt, mit den Trümmern von Dörfern, Klöstern und einzelner Höfe bedeckt und noch jetzt verhältnissmässig gut cultivirt ist. Derselbe Landstrich heisst, bei den Nomaden sowohl als bei der eingeborenen ackerbautreibenden Bevölkerung, von seiner Formation *Nuḳra* oder *Nuḳrat eś-Śâm*[5], ein Name, unter dem diese gesegnete Ebene in der ganzen syrischen Wüste bis nach ʿIrâḳ und Ḥigâz bekannt und von den Dichtern gefeiert ist.

Aber auch die nationalen Schriftsteller kennen und erwähnen die hauranische Iobssage häufig, doch nennen sie Iobs Heimat nicht *Nuḳra,* denn dieses nur dem Steppenidiome angehörige Wort ist der Schriftsprache unbekannt, sondern *Beṯenîje* (*Batanaea*). So heisst es in einer ausführlichen Darstellung der Iobslegende[6]: Nach dem Tode seines Vaters reiste Iob nach Aegypten[7], um *Raḥme* (רַחְמָה), die Tochter Ephraims, zu freien, die von ihrem Grossvater Joseph das Gewand der Schönheit geerbt hatte, und nachdem er sie in seine Heimat gebracht, erhielt er von Gott die Mission als Prophet seiner Landsleute, nemlich der Bewohner Haurân's und Batanaea's (بعثه الله تع رسولا الى قومه وهم

1) Seetzen, Reisen durch Syrien u. s. w. Bd. I, S. 66.

2) Ed. Robinson, Palaestina, Bd. III, S. 911.

3) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, S. 842.

4) Ob das Wort מִישֹׁר Deut. 3, 10 nur die Haurân-Ebene bedeutet, oder deren südliche Fortsetzung, die östliche *Belḳâ*, einschliesst, kann zweifelhaft sein, weil in dieser Bibelstelle von beiden Amoriter-Reichen die Rede ist. Da aber von den „Städten" der Ebene die Rede ist, deren die östliche Belkâ wenige oder keine gehabt haben kann, so wird מִישֹׁר wohl die letztere ausschliessen.

5) Ueber diesen Namen der heutigen Geographie des Landes vergl. meinen Reisebericht über Haur. u. d. Trachonen S. 87.

6) Catal. arab. Manusc. in Damask gesammelt von J. G. Wetzstein. Berlin 1863. No. 46 p. 56.

7) [Die Verbindung, in welche diese Legende die Person Iobs mit Aegypten setzt, ist bemerkenswerth. *D*].

اهل حوران والبثنية). Der Geschichtschreiber von Jerusalem, Mugîr ed-dîn el-Hambeli, sagt in dem Capitel von den Prophetenlegenden: „Iob stammte von *el-'Ês* ab und die Damascener Provinz Batanaea war sein Eigenthum. Desgleichen heisst es in der Geogr. des Jâkût el-Hamawi[1] unter dem Art. *Betenîje:* „und in diesem Lande lebte Iob (*wa-kân Êjûb minhâ*).“

Bekanntlich nehmen die neueren Exegeten nicht die Hauran-Ebene, sondern das Haurangebirge mit seinem östlichen Abfalle für die *Provincia Batanaea*. Ich habe anderwärts das Irrthümliche dieser Annahme zu zeigen gesucht[2] und darf mich um so eher darauf beschränken, dorthin zu verweisen, als man sich im Laufe dieser Mittheilungen von der Richtigkeit meiner Behauptung überzeugen wird. Nur das Eine sei hier bemerkt, dass die Annahme, Basan heisse so als Basaltgebirgsland, eine unhaltbare Stütze jenes Irrthums ist. Das Wort Basalt mag von dem Worte *Βασάνιτις* oder einer Secundärbildung *Βασάλτις* herkommen, weil Basan ausschliesslich vulkanisch ist,[3] aber umdrehen dürfen wir den Fall ebensowenig, als wir sagen dürfen, Damask habe seinen Namen von der Damastweberei erhalten.[4]

1) Orient. MSS der königl. Bibl. in Berlin. Sect. Sprenger, No. 7—10.

2) Reisebericht S. 83—87.

3) s. S. 328 vgl. 330 Anm. des vorstehenden Comm zu Iob.

4) Auf dem Markte von *Muzêrîb* sahen wir den Scheich der *Wêsîje*-Beduinen wieder, dessen Gäste wir acht Tage vorher bei den Josephsquellen im westlichen *Gôlân* gewesen waren, wo er auf einem wilden von Lavaströmen durchzogenen Terrain seine Zelte aufgeschlagen hatte. Auf unsre Frage, ob er noch in jener Gegend sei, antwortete er: „Nein! *Nâzilîn el-jôm bi-ard beṭêne sêle* (wir lagern jetzt in einer Gegend, die völlig *beṭêne* ist).“ Ich hatte diesen Ausdruck noch nicht gehört und fragte, was er bedeute? Der Scheich antwortete: *beṭêne* (بُثَيْنَة) sei eine steinlose, mit reicher Weide bedeckte Ebene. Ich erkundigte mich öfter nach diesem Worte, da es mich des hebr. בָּשָׁן wegen interessirte, und erhielt immer dieselbe Definition. Es ist eine Deminutivform, ohne gerade Deminutivbed. zu haben, denn in der Sprache der Nomaden vertritt eine solche bekanntlich die gewöhnliche Form schlechtweg. Diese ist nun entweder *baṭne* oder *baṭane*. Das erstere bringt der Kâmûs in der Bedeutung „ebenes Land“. Dass die Erklärung des Kâmûs zu eng und die des Scheichs der Wêsîje die vollständigere ist, lässt sich aus dem Kâmûs selber nachweisen. Einmal sagt er, das Wort bedeute noch ausserdem a) den Abraum der Milch (die Sahne); b) ein weiches Mädchen; c) wiederholt erwiesene Wohlthaten. Diese drei angeblichen Bed. sind aber offenbar nur figürliche Anwendungen freilich nicht der Bed., die der Kâmûs *primo loco* stellt, sondern derj., die der Scheich der Wêsîje gegeben, denn der Vergleich eines „üppig gebauten Mädchens“ oder der „wiederholten Wohlthaten“ mit einer üppigen Weide ist dem Nomaden ebenso nahe gelegt, wie es dem Hirten Amos (4, 1) nahe gelegt war, die schwelgerischen Frauen Samariens mit den wohlgenährten Kühen der fetten basanitischen Weiden zu vergleichen. Sodann bringt der Kâmûs eine Collectivform *buṭun* (بُثُن), vielleicht von einem Sing. *baṭan* = בָּשָׁן, wie أُسُد von *asad*) in der Bedeutung „Auen“ (رياض); Auen aber sind feuchte Niederungen mit reicher Vegetation. Dass das Wort alt ist, ersieht man aus folgendem Ausspruche des Châlid ibn el-Welîd, des Siegers am Jarmûk: „'Omar machte mich zum Statthalter von Damask und als ich es zu *buṭêne* d. h. zu einer steinlosen fruchtbaren Ebene (leicht zu regieren und einträglich) gemacht hatte, setzte er mich ab.“ Auch

Eine speciellere Bezeichnung erhält die Heimat Iobs in folgenden Stellen. Muhammed el-Makdesi[1] sagt p. 81 seiner Geographie: „Und in Haurân und Batanaea liegen die Dörfer Iobs und seine Heimat (*diâ' Êjûb wa-diâruh*). Der Hauptort (des Landes) ist Nawâ, reich an Waizen und andern Cerealien." Noch bestimmter wird die Ortschaft Nawâ mit Iob in Verbindunng gebracht von Jâkût el-Hamawi unter dem Artikel *Nawâ*: „Zwischen Nawâ und Damask sind zwei Tagereisen; es gehört zum Distrikt Haurân[2] und ist nach Einigen der Hauptort desselben. Nawâ ist der Wohnsitz (*menzil*) Iobs gewesen," und Ibn er-Râbi sagt p. 62 seiner Schrift über die Vorzüge von Damask[3]: „Zu den im Damascenischen begrabenen Propheten gehört auch Iob, und sein Grab ist bei Nawâ im Lande Hauran." Solche Stellen bezeugen zugleich die Identität der Nukra mit Batanaea, denn wenn die Letztere daran kenntlich sein soll, dass man in ihr Iobs Heimat findet, und wir bei der Nukra, in welcher Nawâ mit seinen Umgebungen liegt, dieses Kennzeichen finden, so müssen beide Namen ein und dasselbe Land bezeichnen.

Dass man nach dem letzten Citate in der Nukra auch Iobs Grab zeigt, ist bereits in meinem Reiseberichte S. 121 bemerkt worden. Jâkût äussert sich darüber unter *Dêr Êjûb* also: Das Iobskloster ist eine Ortschaft in Hauran, einem Damascener Bezirke, in welcher Iob wohnte und von Gott versucht wurde. Dort ist auch die Quelle, die er mit seinem Fusse fliessen machte, und der Felsblock, an welchem er sich anlehnte. Dort ist auch sein Grab." Damit übereinstimmend sagt Kazwîni in seinen „Wundern der Schöpfung" (*'agâib el-machlûkât*) unter *Dêr Êjûb*: „Das Iobskloster liegt in einem der Damasc. Bezirke und war der Wohnort

Jâkût erwähnt diesen Ausspruch unter *Betenîje*. Châlid bedient sich als Nomade (er war vom Stamme Machzûm) auch des Deminutivs; wahrscheinlich wird das ganze Wort nur der Steppe angehören, denn alle Frauen, die *Butêne* hiessen, z. B. die Geliebte des Dichters Gemîl und Andere im „Dîwân der Liebe" (*Dîwân es-sabâbe*) erwähnte, sind Beduininnen gewesen. — Nach dem Gesagten werden wir für das hebr. בָּשָׁן keine andere Bed. als die der fruchtbaren steinlosen Ebene oder Niederung statuiren können. Diese Benennung, welche eig. und urspr. nur dem Herzen des Landes und seinem kostbarsten Theile, nämlich der Nukra, zukam, wäre dann *a potiori* auf das Ganze übergegangen, und als das Reich Basan wieder zerfallen war, naturgemäss jener Provinz, deren eig. Bezeichnung sie war, verblieben.

1) Orient. MSS. der königl. Bibl. in Berlin; Sect. Sprenger, No. 5.

2) Erwähnen die Schriftsteller *Haurân* allein, so verstehen sie darunter nach dem Sprachgebrauch der Damascener und gewiss auch des Proph. Ezechiel (47, 16. 18) die Haurân-Ebene bis zur Gränze der Belkâ, mit Einschluss des Haurân-Gebirges, der Legâ und Gêdûr's; nur im Lande selbst, wo die Verhältnisse eine speciellere Eintheilung nöthig machen, schliesst man immer die drei letztgenannten Theile aus. Erwähnen die Schriftsteller *Haurân* und *Betenîje* zusammen, so muss der Context ergeben, ob Ersteres das Ganze und Letzteres den Theil bed., wie in dem obigen Citate des Makdesi, oder ob beide coordinirt zu nehmen sind, wie in einer Stelle des Istachri (Ausg. v. Möller, Gotha 1839): „Und Haurân und Betenîje sind zwei Damascener Bezirke mit üppigen Saatfluren." Hier verhalten sich die Worte zu einander wie Auranitis (mit der Hauptstadt Bostra) zu Batanaea (mit der Hauptst. Adratum d. h. *Edre'ât*) oder wie das Haurân der Beduinen zu der Nukra derselben. Die Gränze zwischen beiden ist der *Wâdi 'Irâ*, der südlich von *Edre'ât* in den *Zêdî* fällt.

3) Catal. arab. MSS. in Dam. gesammelt. No. 26.

Iobs, in welchem ihn Gott versuchte. Daselbst ist auch die Quelle, welche vom Stampfen seines Fusses entsprang, als ihm am Ende seiner Prüfung Gott befahl und sprach: „Stosse mit deinem Fusse — (so wird ein Quell entstehen und) dieser wird dir ein kühles Bad und ein Trunk sein (Ḳorân 38,41 ff.). Dort ist auch der Felsen, auf dem er sass und sein Grab.“ Auf die angeführte Ḳorân-Stelle zurückkommend, werden wir sehen, dass der Iobstein, die Quelle und das Grab nicht im Kloster selbst, sondern etwas entfernt vor ihm liegen.

Ich kam mit meiner Reisegesellschaft aus Gôlân, um den merkwürdigen Pilgermarkt von *Muzêrîb*, wo gerade die Mekka-Karawane erwartet wurde, zu sehen und da das noch von Niemandem besuchte Iobskloster nicht weit vom Wege abliegen konnte, so beschloss ich es aufzusuchen, weil ich mich mit der Hoffnung trug, daselbst eine Inschrift von seinem Erbauer 'Amr I und zwar eine mit Zeitangabe versehene zu finden, welche für die Geschichte der Ġassaniden von grösster Wichtigkeit gewesen sein würde, eine Hoffnung, die nicht in Erfüllung gegangen ist. Am Abend des 8. Mai's kamen wir nach *Tesîl*. Hier zeigte man uns zuerst das Kloster, welches, von der untergehenden Sonne beleuchtet, eine stattliche Ruine in der Entfernung einer starken Stunde gegen Osten lag. Am nächsten Morgen verliessen wir Tesîl. Unser Weg führte durch üppige Saaten und brachliegende, aber mit einer reichen in schönster Blüte prangenden Flora bedeckte Felder zu einem vereinzelten vulkanischen Kegel, *Tell el-Gumû'*,[1] auf welchem wir das Panorama der Umgebung aufnehmen wollten. Von hier aus schweifte der Blick über unabsehbare Waizenfelder, die, den Gemeinden von *Saḥm*, *Tell-Sihâb*, *Tesîl*, *Nawâ* und *Sa'dîje* gehörig, eine Gegend bedeckten, welche die Sage Iobs Heimat nennt. Zwar zog sich im Westen das vulcanische Chaos (*el-wa'r*) bis auf eine Stunde Distanz an den Berg heran, auf dem wir standen, und im Norden wurde die Ebene theilweise von *Tell el-Gâbîa* und dem „Zahn von Nawâ“ (*sinn Nawâ*), einem niedrigen Höhenzug mit einigen Kratern, begrenzt, aber gegen O. u. S. u. SW. war die Ebene fast unbegrenzt, denn vereinzelte Erhebungen, wie *Tell 'Aštarâ*, *T. Aš'arî*, *T. Sihâb*, *T. el-Chammân* u. A. erhoben sich über der ebenen Fläche nur wie Maulwurfhügel und die tiefen Schluchten des *Meddân*, *Jarmûk*, *Ḥiṭ* u. *Muchêbi* wurden als urplötzliche und fast waagerechte Versenkungen des Terrains entweder gar nicht gesehen oder erschienen als schwarze Streifen. Die Ebene fällt sanft und kaum merklich gegen *Kufr el-mâ*, *Kufr es-sâmir*, *Zêzûn* und *Bendek* hinab und der wasserreiche Fluss *Naher el-'Owêriḍ* glich in seinem flachen Bette einem schimmernden Silberfaden. Hätte dieses Land Bäume, die es einmal gehabt hat, denn man findet um den Ruinenorten häufig Spuren von Rebenpflanzungen und Gartenmauern, die es aber nicht mehr haben kann, da die Unsicherheit und Ungerechtigkeit im Lande den Menschen nicht lange in einem und demselben Dorfe wohnen, also nicht an der Scholle haften und sich irgendwo heimisch einrichten lässt: so würde es bei sei-

1) „Berg der Reiterhaufen“, soll der Hügel nach einem grossen Reiterkampf benannt worden sein, der vor Alters dort stattgefunden. Bei den 'Aneze ist der *gem'* גְּמַע pl. *gumû'* eine Abtheilung von 400—600 Reitern.

nem gesunden Klima und der Fruchtbarkeit seines Bodens ein irdisches Paradies sein. Dass schon die Römer das herrliche Klima Haurans kannten, beweist der Name *Palaestina salutaris*, den sie dem Lande gaben.[1] Die Einwohner von Damask sagen, es gäbe in Haurân gar keine Krankheiten und so oft sich in ihrer Stadt die Pest oder eine andere ansteckende Krankheit zeigt, flüchten sich Tausende nach Hauran und auf das Lavaplateau der Legâ. Dieser gute Gesundheitszustand mag von der vulkanischen Formation des Landes und von der Seeluft, die es bei seiner gegen Westen hin offenen Lage immer hat, herkommen. Selbst in den heissesten Tagen, wenn z. B. in der *Ġûṭa* völlige Windstille herrscht, weht diese kühle und feuchte Seeluft in gleichmässig starker Strömung belebend über die Ebene, und daher spricht der hauranische Dichter niemals von seiner Heimat, ohne sie die „kühlunghauchende Nuḳra" (*en-nuḳra el-ʿadîje*) zu nennen. Was aber die Fruchtbarkeit des Landes anlangt, so gibt es zwar im Ostjordanlande, wie in *Irbid* u. *Ṣuwêt*, desgleichen zwischen *Ṣalṭ* u. *ʿAmmân* viel gutes Ackerland, aber nirgends ist der Feldbau bei geringer Arbeit (da nicht gedüngt wird) ergibiger als in Hauran, oder werthvoller, denn der durchsichtige „Batanäische Weizen" (*ḥinṭa beṯenîje*) ist immer mindestens 25% theurer als andrer. Daher erzeugte auch die Agricultur dort in Zeiten der Ruhe und Sicherheit (während der ersten sechs Jahrhunderte nach Christus) jene Baulust, deren zum Theil prachtvolle Denkmäler wir noch heute bewundern; ja nicht selten wird es selbst durch die Inschriften bezeugt, dass jene Bauten dem Ertrage des Feldes ihren Ursprung verdanken. So fand ich in der Ortschaft *Nâḥite* in der Nuḳra folgendes Bruchstück einer Inschrift: — — *Μασυλέμου Ῥάββου κτίσμα ἐξ ἰδίων κόπων γεωργικῶν ἐν ἔτι σπ* (dieses Denkmal) gründete Masalemos Sohn des Rabbos aus dem Ertrage seines Ackerbaues im Jahre 280. Desgleichen in Murduk folgenden Rest zweier Distichen: — *δρός τε σαόφρων* | — *μεγαρόν* | — *ισ ἀνάπαυμα μέγιστον* | — *γεωπονίης*. In *Sakkâ* beginnt die vollständig erhaltene grössere Inschrift eines Mausoleums:

Βάσσος ἑῆς πάτρης μεγακύδεος ἀγλαὸν ὄμμα
Ἐκ σφετέρου καμάτοιο γεωπονίης τέ μ᾽ ἔδειμεν.

Bassos, der ehrenreichen Geburtsstadt strahlendes Auge,
Hat mich aus dem Ertrage gebaut des eigenen Feldbaus.

Aehnliche Zeugnisse der Inschriften bei Burckhardt, z. B. S. 133.

Nach einem langen Aufenthalte auf dem Berge, der durch die Betrachtung einer im Krater des Kegels stehenden interessanten Flora veranlasst wurde, brachen wir nach *Saʿdîje* auf, das an dem Abhang eines Hügels gebaut ist. Wir kamen nach einer guten Stunde an und stiegen in dem am südlichen Fusse des Hügels gelegenen, von zwei weissen Kuppeln über-

1) Diese Benennung wird in Burckhardts Reisen (Uebers. v. Gesenius) S. 676 irrthümlich der Provinz von Petra (der *Palaestina tertia*) beigelegt; auch Böcking, *Not. dign. or.* p. 139. 345 u. 373, hat dieses Versehen gemacht. Vgl. darüber Mommsen, Verzeichniss der röm. Provinzen aufgesetzt um 297 in den Abh. der Berl. Acad. der Wissensch. 1862 S. 501 f.

ragten *Makâm Êjûb* „der gnadenreichen Grabstätte Iobs" ab. Die sechs Pfleger und Alumnen des Makâm oder, wie sie der Araber sinnig nennt, „die Diener unsres Herrn Iob" (*châdimîn sêjidna Êjûb*), empfingen uns mit einigen anwesenden Pilgern an der Thüre des Vorhofs und führten uns zum Bassin der Iobsquelle, neben der sie uns unter dem Schatten eines Wallnussbaumes und einer Weide ihre Mäntel zum Lager ausbreiteten. Während die übrigen von den Pflichten der Gastfreundschaft in Anspruch genommen wurden, wich der Vorsteher des Makâm, der Scheich Sa'îd ed-Darfûri (aus Darfûr) nicht von unsrer Seite und zeigte sich auf jede Weise gefällig. Gleich ihm waren alle übrigen Bewohner des Ortes Schwarze und alle unverheirathet, doch wird das Cölibat der Leute nur durch Mittellosigkeit und Beschränktheit des Raumes bedingt gewesen sein. Scheich Sa'îd glaubte 50 Jahre alt zu sein; er hatte vor 20 Jahren seine Heimat verlassen, um nach Mekka zu pilgern, wo er 4 Jahre „studirte"; ebenso lange hielt er sich in Medîna auf und sein jetziges Amt verwaltet er seit zehn Jahren. Er spricht ausser seiner Muttersprache Arabisch und etwas Türkisch, da er vor einigen Jahren in Constantinopel war. Sein Urtheil über die Bewohner dieser Stadt ist ein ziemlich hartes; er beschuldigt sie der Unsittlichkeit, Trunksucht und des Geizes. In einem Jahre, sagte er, konnte ich dort kaum so viel erübrigen, als ich brauchte, um mit dem Dampfer nach Chôdscha Bêk (Odessa) zu fahren. Wie anders fand ich die Bewohner dieser Stadt! Ich war drei Monate dort, brauchte in dieser Zeit für nichts zu sorgen, und reiste mit 90 *Mânôt* (Imperialen) ab, die gerade ausreichten, diese verfallenen Heiligthümer wieder herzustellen. Ein „moskofisches" Schiff brachte mich nach Smyrna, von wo ich mit dem *Nemsâwi* (dem östreichischen Lloyddampfer) vollends nach Syrien fuhr.

Nach der Mittheilung der Einwohner von Sa'dîje ist der Makâm aus alter Zeit her ein Neger-Hospiz. Diese Afrikaner, in Damaskus gewöhnlich '*Abîd* und auf dem Lande *Tekârine* genannt, kommen grossentheils aus Tekrûr in Sûdân, besuchen zuerst Mekka und Medîna, darauf Damaskus und endlich den Iobs-Makâm. Hier bleiben sie 20—30 Tage, während welcher Zeit sie täglich an der Iobsquelle sich waschen, am Iobssteine beten und die übrigen Stunden entweder lesen oder den Bewohnern des Makâm bei ihren Feldarbeiten helfen. Bei der Abreise bekommen sie ein Zeugniss und kehren oft zu Fuss über den Isthmus von Suês, oft zu Wasser, meist von Jâfâ aus, mit dem östreich. Lloydschiffe nach Aegypten und von da in ihre Heimat zurück. Diese Pilger sind für die Ansprüche ihrer Heimat Gelehrte und es scheint, als erhielten sie durch diese Reise ihre letzte Weihe. Sie sind mir auf meinen Reisen häufig begegnet. Man erkennt sie an ihrem reinen weissen Turban und dem weissen, weitärmligen, bis auf die Knöchel reichenden Hemde, ihrem einzigen Kleidungsstücke. An einem festen Stocke, der im Nothfalle als Waffe gelten kann, tragen sie über der Schulter ein Päckchen, worin sie einige Bücher und sonstige Habseligkeiten haben, und darüber ihren Mantel. Sie sind bescheidene, schweigsame Männer, die rüstig ihre Strasse wandern, und denen man allenthalben gerne Abendbrot und Obdach gibt.

Die heiligen Orte besuchten wir in Gesellschaft des Scheich Saʿîd. Eine Mauer umschliesst den Makâm und das 50 Schritte vor demselben liegende Bassin. Dieses wird von einem starken, schnellfliessenden und kalten Wasser gefüllt, welches c. 400 Schritte weit aus der Iobsquelle hierher geleitet ist. Die Quelle selber entspringt bei dem Basalthügel, auf dem das Dorf und der Iobsstein liegt, und ist, um das Wasser frisch zu erhalten und gegen Verunreinigung zu schützen, bis zum Bassin (*Birke* genannt) zugedeckt. Zwischen diesem und dem Makâm stehen ein halbes Dutzend Acazien und eine Granate, die gerade in voller Blüte war. Der Makâm selbst, an den die dürftigen Wohnungen für seine Angehörigen und die Pilger stossen, ist ein einstöckiges steinernes Gebäude aus altem Material und von mässigem Umfange. Das Erste, was man uns zeigte, war der steinerne Trog, *gurn* genannt, in welchem sich Iob am Ende seiner Prüfung badete. Die kleine Localität, in welcher diese Reliquie steht, und über welcher sich, so viel ich mich erinnere, die eine der beiden Kuppeln erhebt, heisst *wadjet sêjidnâ Êjûb* „das Lavoir unsers Herrn Iob.“ Daran stösst die Abtheilung mit dem Grabe, dessen länglicher Hügel mit einem alten zerrissenen grünen Tuche bedeckt ist. Gepflegter war das Grab des *Saʿd*. Unsere Damascener Gefährten waren über die Person des Grabgefährten Iobs abweichender Meinung, wie es denn in Syrien kaum möglich ist, die Makâme der vielen oft gleichnamigen Gottesmänner (*rigâl Allâh*) oder Gotteslieblinge (*auliâ*) alle zu kennen und zu unterscheiden, aber ein weisses Fähnlein, welches auf dem Grabe steht, belehrte uns, denn es trug die Aufschrift: „Dieses ist das Feldzeichen (*râje*) unsers Herrn *Saʿd abû Merzûka*.“

Vielleicht hat man dem Grabe des Saʿd die Erhaltung des Iobs-Makâms zu danken, dessen Stiftungen längst verschwunden sind, während das Grab des Saʿd noch Einkünfte hat. Aus *ʿAglûn* erhält es alljährlich Lieferungen von Oel und Oliven. Doch werden auch mehrere grössere Gemüsegärten, welche um den Makâm liegen und von seinen Dienern bearbeitet werden, viel zu seiner Erhaltung beitragen. Man baut in ihnen *Dura* (Mais), Tabak, Rüben, Zwiebeln und Anderes zum Selbstgebrauche und für den Verkauf. Die Pflanzungen, welche aus der Iobsquelle reichlich bewässert werden können, standen vorzüglich. Die Regierung nimmt vom Makâm keine Steuern und die Araber keinen Tribut, und da nach dem Volksglauben jedes Beduinenpferd stirbt, welches aus der *Birke* getränkt wird, so beanspruchen die Beduinen auch das Gastrecht nicht, eine Wohlthat, deren Wegfall allein den sofortigen Ruin des Hospizes nach sich ziehen würde. Vor nächtlichen Dieben, welche in den Dörfern der Ebene nicht selten die Wände der Ställe durchbrechen und Kleinvieh rauben, ist sowohl der Makâm als das Dorf sicher, denn wenn die Diebe des Nachts kommen, so sehen sie, wie Jedermann in Hauran bezeugt, ein wogendes Meer um den Ort, das den Zugang verwehrt.

Vom Makâm stiegen wir auf den Hügel des Dorfs, auf dessen höchstem Theile der Iobsstein (*Sachrat Êjûb*) ist. Dieser liegt innerhalb einer kleinen muselmännischen Gebetshalle, die in ihrer jetzigen Gestalt spätern Ursprungs, aber unzweifelhaft aus dem Materiale einer christ-

lichen Capelle, die in vormuhammedanischer Zeit hier stand, gebaut ist. Es ist ein kunstloser Bau im gewöhnlichen hauranischen Styl mit sechs oder acht Bogen und einer mässigen Kuppel, die sich über dem Iobssteine erhebt. Meine muselmännischen Begleiter und ein hauranischer Christ aus der Ortschaft *Śemiskîn*, der sich uns beim Besuche der Ṣachra angeschlossen hatte, betraten die geweihte Stelle mit blossen Füssen, und küssten den Fels, dessen basaltische Formation nicht zu verkennen ist. An diesen Felsen, erklärte unser Führer, lehnte sich Iob an, „als er von seinem Herrn heimgesucht wurde“ (*ḥin ibtelâ min rabbuh*).[1] Während meine Leute an dieser Stelle ihr *'Aṣr*- (Nachmittags-) Gebet verrichteten, brachte mir Sa'îd eine Handvoll länglich runder Steinchen und Schlacken, welche die Sage als die versteinerten Würmer bezeichnete, die aus den Schwären Iobs auf die Erde gefallen. „Nimm sie dir“, sprach er, zum Andenken an diese Orte mit; sie mögen dich lehren, im Glücke Gott nicht zu vergessen, und im Unglücke nicht mit Gott zu hadern.“ Mochte immerhin der häufige Gebrauch diese Worte im Munde des Mannes zur Phrase abgeschwächt haben: sie gehörten zur Situation und verfehlten ihren Eindruck nicht. Nachdem sich auch meine Begleiter mit Iobswürmern versehen hatten, verliessen wir die Ṣachra. Diese Würmer gehören als etwas Wesentliches zur Hauraner Iobssage und man kennt und ehrt sie im Lande allgemein. Unser christlicher Begleiter aus Śemiskîn band sie sich sorgfältig in seinen weiten Hemdärmel und recitirte uns ein Paar Verse aus einer *Kaṣide*, in der sie erwähnt werden. Das Gedicht, welches ein Mitglied unserer Expedition, der Derwisch *Regeb*, niederschrieb, ist von einem Hauraner Christen, der in ihm seine unglückliche Liebe mit eben so starken Farben wie schlechtem Geschmack beschreibt. Die hierher gehörigen Verse lauten:

Min 'azma nârî nâra jôm el-ḳijâma,
Ṭûfâna Nûḥa 'dmû'a 'ênî 'anuh zôd.
Jâ'ḳûba min ḥozni ḥizânuh ḳisâma
Min belwetî Êjûba jerta' bihe 'd-dûd.[2]

An meines Schmerzes Glut entzündet am jüngsten Tage sich die Hölle,
Und stärker als die Sündflut Noahs sind meiner Augen Thränenströme;
Die Trauer Jacobs um den Sohn war ein kleiner Theil nur meiner Trauer,
Und heimgesucht von meinem Elend ward Iob einst der Würmer Weide.[3]

Das Dorf, welches die Bauern *Śêch Sa'd* und die Nomaden *Sa'dîje* nennen, ist, wie schon der Name sagt, späteren Ursprungs und wohl dadurch entstanden, dass sich anderwärts bedrückte Landleute hierher flüchteten, um unter dem Schutze der beiden Gräber ruhiger leben zu können. Dass man den Ort nicht *Êjûbîje* genannt, geschah wohl, um ihn von dem Iobskloster zu unterscheiden.

Wir ritten in weniger als einer Viertelstunde zum *Dêr Êjûb*, einem

1) Berühmter sind bekanntlich der schwarze Stein in Mekka und die *Ṣachra* in Jerusalem, aber weniger verehrt als der Iobsstein sind der *Mebraḳ en-nâḳa* in Bosrâ, der diebische Stein des Moses in der grossen Damascener Moschee, die *dôset en-nebî* auf dem Berge von el-Hîgâne u. A.

2) Das Metrum bilden zwei Spondeojamben und ein Trochaeospondeus.

3) Vgl. S. 368 Anm. 1 des vorstehenden Commentars.

viereckigen, vollkommen freistehenden und von keinen Ruinen umgebenen Gebäude; wenn es die arabischen Geographen ein Dorf nennen, so rechnen sie das naheliegende Saʿdîje mit dem Maḳâm dazu. Es ist sehr umfänglich und aus schönen Quadern aus Dolerit aufgeführt. Während mein Reisegefährte Hr. Dörgens bemüht war, von dem sehr zerstörten Bau einen Grundriss aufzunehmen, den uns die im Ganzen einfache Construction zu gestatten schien, machte ich einige Winkelmessungen und suchte dann nach Inschriften. Obschon das Erdgeschoss jetzt theilweise in einer *Mezbele* [1] steckt, die man unmittelbar an den Mauern aufgehäuft hat, so fand sich doch an der Ostseite des Klosters auf dem Architrave, nicht des Hauptportals, welches an der Südseite liegt, sondern einer Kirchenthüre, eine grössere vorzüglich erhaltene griechische Inschrift. Der Architrav besteht aus einem einzigen sorgfältig bearbeiteten Doleritblock und berührt gegenwärtig beinahe die Erde, da der Schutt das ganze Portal gefüllt hat. Die Façade des Architravs gleicht der neben der Karte beigefügten Zeichnung. Schrift und Sculptur sind vertieft.

Die zu beiden Seiten des Ringes stehenden Charaktere sind noch unentziffert; das Uebrige ist leicht zu lesen: *αὕτη ἡ πύλη κ(υρίο)υ δίκαιοι εἰσελεύσοντε ἐν αὐτῇ· τοῦτο τὸ ὑπέρθυρον ἐτέθη ἐν χρόνοις Ἠλίου εὐλαβεστ(άτου) ἡγουμ(ένου) μ(ηνί) Ἰουλίῳ κε ἰνδ(ι)κ(τίωνος) ιε τοῦ ἔτους πηνταχοσιοστοῦ τρικοστοῦ ἕκτου κ(υρί)ου Ἰ(ησ)οῦ Χ(ριστ)οῦ βασιλεύοντος.* Die Bibelstelle Ps. 118, 20, mit welcher die Inschrift beginnt, findet sich in diesen Gegenden häufig auf Inschriften von Kirchenthüren.

Diese Inschrift war ein interessanter Fund, denn sie ist, so viel mir bekannt, die älteste, die wir besitzen, mit christlicher Zeitrechnung und gibt in der beigefügten Römer-Zinszahl (der Indictio) ihrem Datum eine wichtige Controle. Da nun über den Beginn des „Königreichs Christi" die Meinungen differiren können, so lag mir daran, das Urtheil einer chronologischen Autorität darüber zu vernehmen und ich wendete mich an Herrn Prof. Piper in Berlin, welcher die Güte hatte, mir folgende Mittheilung einzuhändigen: „— — Die Inschrift hat also folgende Data: Juli 25, Indict. XV, Jahr 536 *κυρίου Ιοῦ Χοῦ βασιλεύοντος.* Um von dem letzten anzufangen, so ist die dionysische Aera, die eben erst ins Abendland eingeführt worden, hier überhaupt nicht vorauszusetzen. Aber es ist auch gar nicht die Geburt Christi gemeint. Es kommt Alles auf den Ausdruck *βασιλεύοντος* an. So heisst es auch einmal in einer Inschrift aus Syrien *Corp. Inscr. Graec.* 8651: *βασιλεύοντος Ιουστινιανοῦ τῷ ια ἔτει.* Von Christus aber kommt später auf byzantinischen Münzen der Ausdruck vor: *Rex regnantium* und *Βασιλεὺς βασιλέων* (nach Apoc. 17, 14. 19, 16), Letzterer unter Johannes Zimiszes († 975), bei *de Saulcy Pl.* XXII, 4. Wenn aber die *βασιλεία* Christi als Aere angewendet wird, so kann man offenbar nicht auf die Epoche der Geburt Christi zurückgehen, sondern muss die Epoche seiner Himmelfahrt zu Grunde legen: denn erst mit dieser fängt seine *βασιλεία* an; ähnlich wie man im Abendlande zuweilen die Rechnung *a passione* findet. Nun setzten zwar

1) s. über Wort u. Sache S. 365 Anm. des vorstehenden Comm.

die Kirchenlehrer des Abendlandes den Tod (also auch die Himmelfahrt) Christi meist in das Consulat der beiden *Gemini*, 29 n. Chr. Nicht so die Griechen. Eusebius nimmt für das Todesjahr nach Einer Annahme das 18. J. des Tiberius, d. i. 785 *a. u.* = 32 n. Chr. Nimmt man vorläufig dies als das erste Jahr *regnante Jesu Christo*, so wird das Jahr 536 der Inschrift des Iobsklosters auf unsere Aere nach Chr. Geb. dadurch zurückgeführt, dass man 31 addirt. So ergibt sich die Jahrzahl 567, wozu die beigefügte XV. *Indictio* stimmt, denn 567 + 3 = 570; $\frac{570}{15}$ gibt zum Rest 0. Es ist also XV die Indiction des J. 567, welche genauer dem Jahr vom 1. Sept. 566 bis 31. Aug. 567 angehört. Und da in der Inschrift der Monatstag genannt ist, so ist der **25. Juli 567** angezeigt. Denn dass die Indictionen nach gewöhnlicher Art bei den Griechen mit dem 1. Sept. 312 anfangen, scheint mir nicht zweifelhaft. So hat auch eine sidonische Inschrift vom Dec. 642 n. Chr. die I. Indiction (*Corp. Inscr. Gr.* 9153). — —“

So weit die Mittheilung des Prof. Piper. Die Inschrift ist nach dieser befriedigenden Erklärung ihrer Zeitangaben vielleicht nicht ungeeignet, sogar für die Chronologie des Lebens Jesu einen beachtenswerthen Beitrag zu liefern, da die Gassaniden, unter denen nicht nur die Inschrift, sondern 300 J. früher das Kloster selbst entstanden ist, in Palästina, der Heimat Christi, wohnten, und ihre Könige wohl die ersten waren, welche sich zum Christenthum bekannten.

Für die vormuhammedanische Bedeutung des Klosters spricht gewiss das „Fest des Iobsklosters“, welches nach *Ḳazwini*'s syrischem Kalender[1] die Christenheit des Landes alljährlich am 23. April feierte. Dieses Fest, zu Ḳazwînî's Zeit wohl nur noch dem Namen nach im Kalender figurirend, hatte ohne Zweifel schon mit dem sehr früh erfolgten Untergange des Christenthums in der Hauranebene aufgehört, denn die historisch merkwürdige Auswanderung eines grossen Theils des Gassaniden-Volks aus den hauranischen Städten nach dem nördlichen Georgien hatte noch unter dem Chalifate Omar's stattgefunden. Die heutigen syrischen Christen feiern am 23. April das Fest des Mâr Gorgius (St. Georg), welcher den Lindwurm (*Tennin*) bei Beirut tödtete. Acht Tage später (den 1. Mai, orient. Aera) haben die Damascener Juden das 24stündige *ṣôm Êjûb* (das Fasten Iobs). In Ḳazwînî's Kalender ist es wohl irrigerweise auf den 3. Mai gesetzt.

Sonst ist von diesem Kloster zu erwähnen, dass sich nach der Geschichte des *Ibn Keṯir*[2] im J. 13 der Higra in seinen Umgebungen das grosse griechisch-gassanidische Heer aufstellte, welches unter der Anführung des Theodoricus, eines Bruders des Kaisers Heraclius, den Sturm der Muselmänner auf Syrien abschlagen sollte, während der Feind am südlichen Ufer des *Meddân* lagerte und sich an *Edreʿât* anlehnte. Nachdem man sich mehrere Monate beobachtet hatte, kam es zu dem als die „Schlacht am *Jarmûk*“ bekannten Kampf, dessen Ausgang den Byzantinern Syrien kostete. Die vulkanischen Versenkungen des Bodens, welche

1) Calendarium Syriacum Caswinii ed. Guil. Volck, Lips. 1859 p. 15.
2) Vgl. A. v. Kremer, Mittelsyrien u. s. w., Wien 1853 S. 10.

dort ein zusammenhängendes Netz stundenlanger, meistens unersteigbarer Schluchten bilden, bieten in einem Vertheidigungskriege wichtige Vortheile und hier wird auch die Schlacht bei *Edre'i* gewesen sein, in welcher der König ʿ*Ôg* von Basan sein Reich verlor.

Nach der jetzigen Eintheilung des Landes liegt das Iobs-Kloster und der Maḳâm im südlichen Theile von *Gèdûr*, einem Verwaltungsbezirke, welcher im N. vom *Wâdi Bèrût*, im O. vom *W. el-Ḥorèr* und der Landstrasse, im S. vom *Jarmùk* und im W. vom *W. Ḥiṭ* und von einer Reihe vulkanischer Kegel, die sich bis an die Südostecke des Schneegebirgs (des *Ḥermôn*) ziehen, begrenzt wird; doch existirt dieser Bezirk nur nominell, denn er hat keine eigne Verwaltung. Entweder wird er zu Ḥaurân geschlagen, oder seine Einkünfte werden mit denen Gôlâns zusammen an den Meistbietenden auf eine Anzahl Jahre verpachtet. *Gèdûr* ist die natürliche nordwestliche Fortsetzung der Hauranebene, und das flache erst bei der Brücke von *Ṣîra* eine Schlucht bildende Bette des Ḥorêr bildet keine Landesgränze. Auch findet sich das Wort nicht in der alten Geographie und die arabischen Geographen, selbst die späteren, welche den Begriff *Gèdûr* schon kannten, bestimmen die Lage einer in Gêdûr gelegenen Oertlichkeit immer so, dass sie sagen, sie liege im Ḥaurân, so Jâḳût die im westlichen Gêdûr gelegene Stadt el-Gâbîa, desgleichen, wie wir oben gesehen, Nawâ und das Iobs-Kloster u. s. w.[1] Es unterliegt keinem Zweifel, dass, so wie Gêdûr heutigentags mit zur *Nuḳra* gerechnet wird, dieses Land auch im Alterthume wenigstens bis zu seiner nördlichen Wasserscheide mit zur Tetrachie *Batanaea* gehört habe.

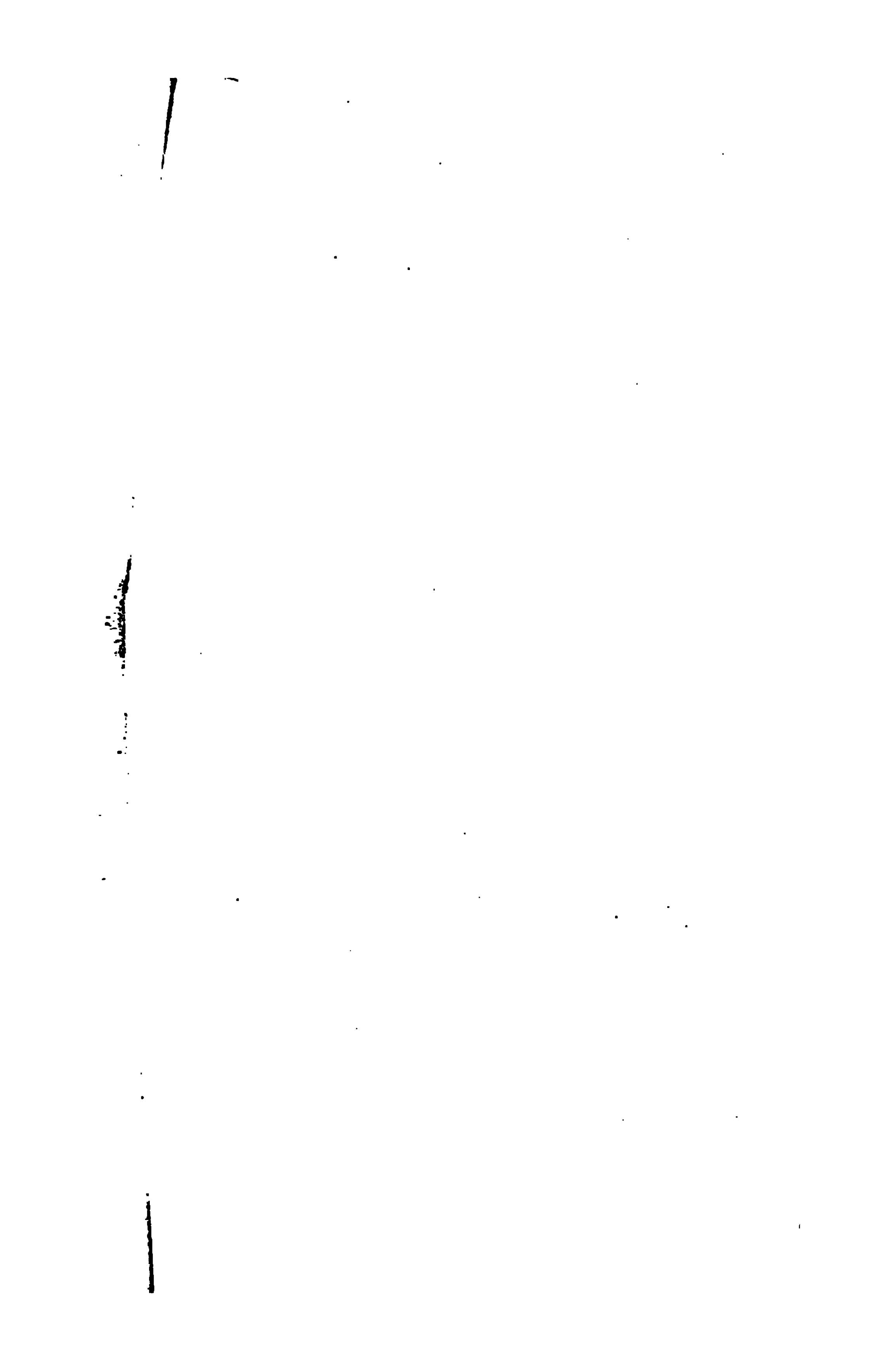
Das Iobskloster ist augenblicklich bewohnt. Ein gewisser Scheich *Aḥmed el-Ḳâdiri* hat sich als Partner des Seniors der Damascener ʿ*Omarîje* (der Nachkommen des Chalifen ʿOmar), zu deren Familienstiftungen (*waḳf*) das Kloster gehört, seit dem Herbste 1859 hier niedergelassen und bewohnt mit seiner Familie im innern Klosterhofe eine Anzahl Zimmer, welche der Zerstörung entgangen sind. Er zeigte uns das Bestellungsdecret seines Partners, in dem er Scheich von *Dèr Êjûb*, *Dèr el-Lebwe* und ʿ*Aštarâ* genannt wird. *Dèr el-Lebwe* „das Kloster der Löwin“[2] wurde von dem Gefniden *Eihem ibn el-Ḥâriṯ* erbaut, und auf ʿ*Aštarâ*, in dem Newbold im J. 1846 die alte basanitische Hauptstadt ʿ*Aštarôt* gefunden zu haben glaubte,[3] werden wir unten zurückkommen. Aber der Inhaber aller dieser Herrlichkeiten war ein sehr unglücklicher Mann. Während wir seinen Kaffee tranken, erzählte er, wie ihm die Einwohner von Nawâ von den angewiesenen Ländereien nur zwei Joch (*feddân*) Ackerland überlassen und alles Uebrige an sich ge-

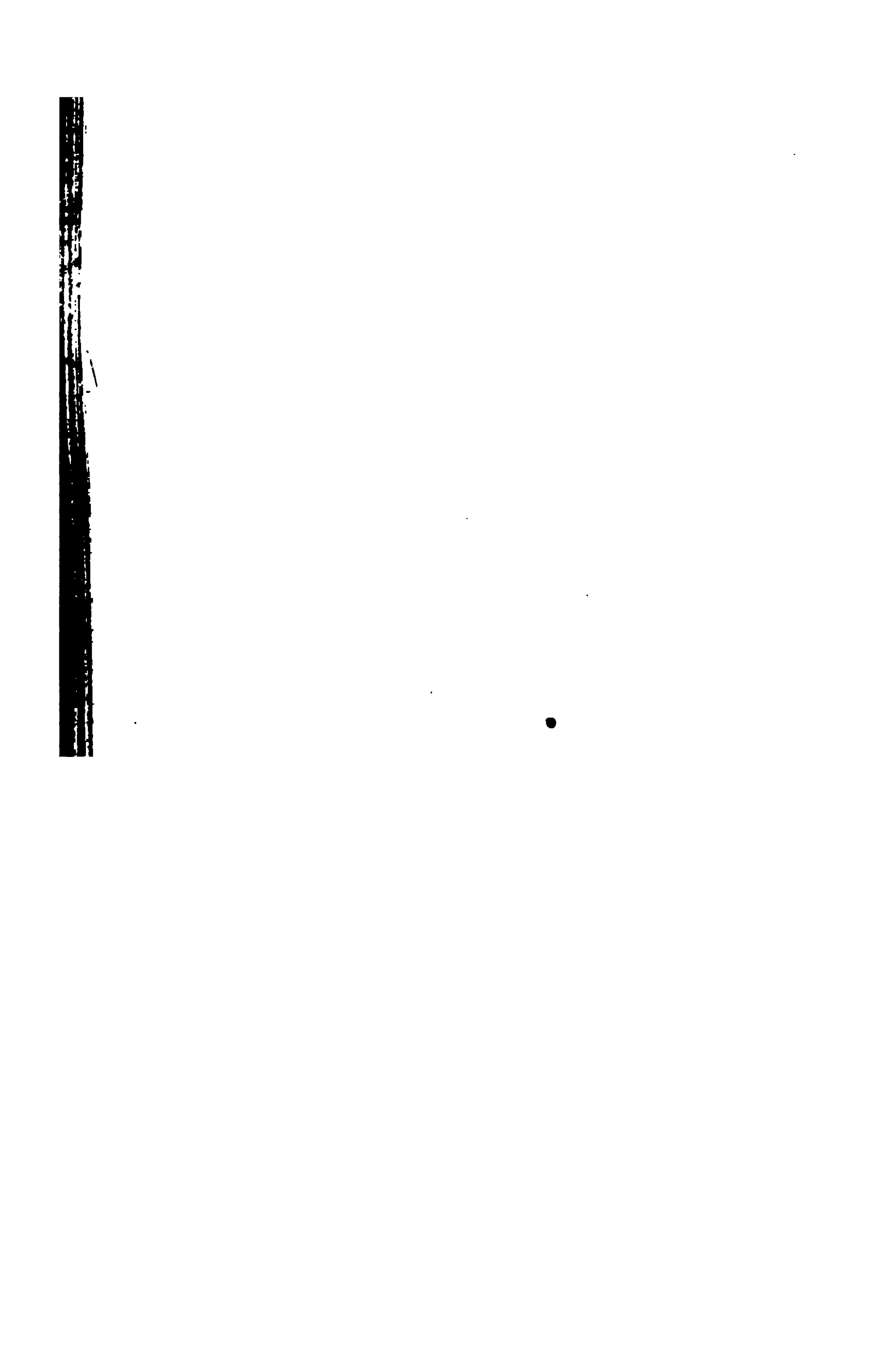
---

1) Jâḳût sagt unter *Gêdûr*, „es sei ein damascener Bezirk, habe Dörfer und liege im Norden Ḥaurâns; nach Andern sei es mit Ḥaurân zusammen Ein Bezirk.“ Die letzten Worte bedeuten nicht, dass *Gêdûr* und *Ḥaurân* unterschiedslos zu brauchende Worte seien, vielmehr dass Gêdûr ein zu Ḥaurân gehöriger und in diesem mitbegriffener Bezirk sei.

2) Der Name dieses Klosters, welches ½ St. NO. von Dêr Êjûb abliegt, heisst irrig D. el-lebû in Burckh. Reise in Syr. (übersetzt von Gesenius) S. 449, desgl. D. ennubuwwe in *Annales Hamzae* ed. Gottwaldt p. ١١٨.

3) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 821.





rissen hätten. Die heurige Erndte genüge nach Abzug des *Bedâr* (der neuen Aussaat) kaum den Ansprüchen seiner Familie und des Gastzimmers und für seinen Partner, der ihm Geldvorschüsse gemacht, werde nichts übrig bleiben; in Damaskus finde er keinen Schutz und der Scheich von Nawâ, *Diâb el-Medjeb*, habe ihm auf seine letzte Vorstellung geantwortet, „wer Iobs Erbe wolle, müsse auf Prüfungen gefasst sein." Wie überall in Arabien fand ich auch hier den Verstand und die Energie bei dem Weibe. Während des Gesprächs näherte sich die Frau des Mannes mit einem Kinde, und indem mir dieses die Hand küssen musste, sagte sie: „Morgen kommst du nach *Muzêrib;* dahin kommt auch *Diâb* mit Lieferungen für die Pilger. Wir legen unsere Sache in deine Hand, ordne sie nach deinem Gutdünken; dieser Alte wird dich begleiten." Und als wir ritten, musste der Scheich Ahmed auch zu Pferde steigen, und seine Ortskenntniss leistete uns auf *Tell ʿAštarâ* und *Tell el-Ašʿari* gute Dienste. In Muzêrîb, wo uns der Pilgermarkt und die ankommende Mekka-Karawane fünf Tage lang beschäftigte, trafen wir Diâb und die *Ichtiârîje* (Gemeindeältesten) von Nawâ, und nach einigem Widerstande erhielt der Scheich des Iobsklosters vier *Feddân* Ackerland unter Brief und Siegel und kehrte befriedigt nach Hause zurück.

Der Fall dieses Mannes ist für die Hauraner Verhältnisse nicht maassgebend, denn es gibt der verödeten Dörfer so viele, dass es an Ackerland nicht mangelt; nur um *Nawâ* ist dieses knapp, da dieser Ort bei seiner übermässig zahlreichen ackerbautreibenden Bevölkerung selbst entferntere Fluren occupiren musste.[1] Je mehr ein beständigen Räubereien ausgesetztes Land verödet, desto volkreicher müssen einzelne seiner Ortschaften werden, da sich die Einwohner kleinerer, schutzloser Dörfer in ihnen zusammendrängen. So pflügen die Einwohner der grossen Ortschaft *Kenâkir* gegenwärtig die Fluren von 12 benachbarten verlassenen Dörfern, und *Salt*, der einzige bewohnte Ort in der *Belkâ*, hat seine Saatfelder noch in einer Entfernung von 5 Stunden. Aehnlich mag sich der Dichter auch Iobs Wohnort gedacht haben, denn zogen aus ihm 500 Pflüger aus, so konnte er nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Dörfer fallen, die in Syrien selten über, meistens unter 50 Gespanne haben. Nach der Sage, welche von „Iobsdörfern" (*diâʿ Êjûb*) spricht, würden sich zwar diese Pflüger auf mehrere Ortschaften vertheilen, aber der Dichter, welcher sie von Einer Gazwe überfallen, also auf Einer Flur pflügen lässt, wird sie sich nur als Bewohner Einer Ortschaft gedacht haben.

Es möchte hier am Orte sein, das Bild, welches sich der Dichter von Iobs agrarischen Verhältnissen macht, einigermassen zu illustriren. Haurân, die Scene des Drama's (wie wir hier voraussetzen) muss damals, wie gegenwärtig, von der Landesregierung ohne Schutz, daher den Räubereien der Wüstenstämme verfallen gewesen sein. In einem solchen Lande gibt es keinen Privatbesitz, sondern Jedem steht das Recht zu, darin zu wohnen, und auf seine Gefahr hin Ackerbau und Viehzucht zu treiben,

1) Dass sie dem Scheich Ahmed gestatteten, sich im Kloster häuslich niederzulassen, geschah aus religiöser Scheu vor seinem Ahnherrn (*gidd*) dem *ʿAbdelkâdir el-Gilâni* und aus Gefälligkeit gegen seinen Partner.

wo und in welcher Ausdehnung er immer will. Wer dieses beabsichtigt, muss vor Allem eine Familie oder, wie der Araber sagt, „Männer“ (*rigâl*) haben, d. h. erwachsene Söhne, Vettern, Neffen, Eidame; denn der einzeln Stehende, „der Abgeschnittene“ (*maḳṭûʿ*) genannt, kann unter den Semiten zu keinem Ansehn gelangen und nichts Grosses unternehmen.[1] Alsdann hat er mit allen Nomadenstämmen, deren Räubereien er zu fürchten hat, Verträge zu schliessen d. h. sich zu einem jährlichen Tribut zu verpflichten, der in natura (in Getraide und Kleidern) geleistet wird. So hatte die Gemeinde *el-Higâne* vor zehn Jahren mit 101 Stämmen Verträge, und dass dies Iob auch gethan, scheint daraus ersichtlich, dass der Dichter nicht durch benachbarte, sondern sehr ferne Stämme (Chaldäer und Sabäer), mit denen er keine Verträge haben konnte, ihn überfallen lässt.[2] Darauf geht man an den Aufbau einer *Chirbe* d. h. eines (vor

1) Gegenwärtig heisst der Hausstamm *ʿaśîra* und alle bedeutenden Familien Haurâns sind und nennen sich *ʿaśâir* (عشاير), aber auch das antike Wort *baṭn* kommt noch vor, und bei den in Mauritanien eingewanderten semitischen Stämmen ist es fortwährend für das syrische *ʿaśra* in Gebrauch. *Baṭn*, collect. *buṭûn* ist die Gemeinschaft aller derer, die auf den בֶּטֶן Einer Ahnfrau zurückgeführt werden. So sagt man auch in Damask: *naḥn ferd baṭn* wir gehören Einer Familie an, desgleichen in ganz Syrien: dieses Füllen ist der *baṭn* jener Stute, d. h. ihr Junges, oder: ich verkaufte meine Stute ohne *baṭn*, oder mit ein, zwei, drei Viertel ihres *baṭn* d. h. ohne ihre Nachkommenschaft, oder so, dass der Käufer an den Füllen, die sie werfen wird, nur 6 oder 12 oder 18 *Kîrâṭ* Besitzrecht hat. In allen diesen Anwendungen ist *baṭn* die *Progenies uteri*, nicht dieser selbst, und hiernach würde בְּנֵי בִטְנִי 19, 17 durch „alle meine Blutsverwandten“ zu erklären sein.

2) Diese Ueberfälle beweisen jedenfalls nichts für die südlichere Lage von *Ausitis*. Sitzt der Beduine einmal auf dem Pferde oder *Delûl*, so ist es ihm einerlei ob eine Reise 10 Tage länger oder kürzer ist, wenn er nur Wasser für sich und sein Thier findet. Dieses aber fanden beide Raubzüge, da sie der Dichter mit Bestimmtheit im Winter geschehen lässt. Das gemeinsame Pflügen der brachliegenden *Wâgiha* einer Gemeinde (man nennt es *śiḳâḳ el-wâgiha*), behufs der Besäung im folg. Herbste, geschieht näml. immer während des Januars und Febr., weil in dieser Jahreszeit die Erde von den Winterregen erweicht und leicht zu pflügen ist; bei dieser Arbeit lässt der Dichter die Pflüger Iobs überfallen und erschlagen werden. Dazu kommt, dass zur Vernichtung von 500 bewaffneten Pflügern — und bewaffnet waren sie, weil sie nur in Folge eines Widerstands mit den Waffen in der Hand erschlagen werden konnten — mindestens 2000 Reiter nöthig waren: eine so grosse *Ġazwe* ist aber nicht im Sommer, sondern nur im Winter möglich, weil sie nicht an einem Ziehbrunnen, sondern nur an den Wasserdümpfeln (*ġudrân*) der Winterregen tränken kann. Einem solchen Ueberfalle der Chaldäer lag *Haurân*, wohin noch jetzt während des Winters Raubzüge aus der Gegend von Babylon in 6—7 Tagen kommen, weit bequemer, als das Land um *Maʿân* und *ʿAkaba*, was vom Euphrat aus auch im Winter nur auf Umwegen erreicht wird, da die *Nufûd* (Sandfläche) im Osten und deren westliche Fortsetzung, die *Ḥâlât*, den Regen einsaugen, ohne Teiche zu bilden. Dagegen aber lag wiederum diese südliche Gegend dem Einfalle der Sabäer, näml. des keturäischen (Gen. 25, 3) d. i. peträischen Volkes dieses Namens, näher und gelegener. Doch kommt auf die grössere oder geringere Entfernung hier wenig an. So wie die *ʿSemmar* von *Negd* von Zeit zu Zeit Raubzüge bis in die Nähe von Damask machen, so können dies auch Stämme von *Wâdi el-Korâ* thun. Uebrigens lässt der Dichter, wie oben bemerkt, die Ueberfälle wahrsch. deshalb von Sabäern und Chaldäern ausführen, weil nur sie als fremde und ferne Völker, welche mit Iob und seinen Landsleuten weder vorher noch nachher zu thun und darum keinerlei Rücksicht zu nehmen hatten, jene ungewöhnlichen Barbareien, wie den Raub der Pflugstiere, die eine *Ġazwe* selten nimmt, und den Mord der Pflüger ausüben konnten.

längerer oder kürzerer Zeit) verlassenen Dorfes, wobei ausser den Verwandten, Sclaven und Dienern des Unternehmers alle diejenigen Hand anlegen, welche die Unterstützung, der Ruf und das Vertrauen auf den Glücksstern des Unternehmers herbeigelockt hat. Vielleicht wird 15,28 auf Iobs Niederlassung angespielt.[1]

Das Verhältniss des Herrn eines Dorfs (*Ustâd beled* oder *ṣâḥib ḍeʿa*) zu seinen Arbeitern anlangend, so gibt es der unselbstständigen Landleute zwei Arten. Die einen heissen *Zurrâʿ* „Säeleute", auch *Fellâḥîn ḳism* „Antheilbauern", weil sie den Erndteertrag so mit dem *Ustâd* theilen, dass dieser ¼ bekommt, während sie ¾ erhalten, wovon sie leben, die neue Aussaat nehmen, ihre Quoten zu den Forderungen der Araber, der Dorfhirten, Flurwächter und des Gemeindeschreibers (*Chaṭib*) geben, auch Ackergeräthe und Pflugstiere zu stellen haben; dagegen hat der *Ustâd* für die Wohnungen der Leute zu sorgen, die Grundsteuer an die Landesregierung zu zahlen und bei Misswachs, Viehseuchen u. s. w. die nöthigen Vorschüsse entweder in Geld oder in natura zu dem Marktpreise und ohne alle Zinsenvergütung zu machen. Dieses Verhältniss, welches den Unterhalt der Familien garantirt und in der Praxis von einer patriarchalischen Billigkeit ist, wird im Lande sehr geliebt und man möchte es unbedingt schon darum für das zwischen Iob und seinen Pflügern bestandene halten, weil es zwischen einem einzigen *Ustâd* und Hunderten ja Tausenden von Landleuten mit Leichtigkeit bestehen kann, wenn uns nicht 1,3 nöthigte an eine andere Klasse von Landleuten zu denken, nemlich an die *Murâbiʿin*, die „Viertler." Sie haben ihren Namen davon, dass sie für ihre Arbeit ¼ der Erndte bekommen, während sie an den *Ustâd*, welcher für ihre Wohnung und Beköstigung, desgleichen für alles zum Ackerbau Erforderliche sorgen muss, die andern ¾ abzugeben haben. Wie Iob, nach 1,3 (vgl. zu 42,12) die Pflugstiere und Transportmittel (Esel und Kameele) lieferte, so lieferte er auch das Ackergeräth und die Aussaat. An die bezahlten Tagelöhner in den syrischen Städten oder an die Knechte auf unsern Rittergütern haben wir hier nicht zu denken, sie sind am Rande der Wüste unbekannt. Die arbeitende Hand hat dort unmittelbaren Antheil am Gewinn; die Arbeiter gehören zu den *aulâd* „Kindern des Hauses" und werden so genannt; in der Stunde der Gefahr setzen sie für ihren Herrn das Leben ein.

Jede ländliche Arbeit wird von allen *Murâbiʿin* (auch in den Dörfern der *Zurrâʿ* geschieht dies) der Ordnung wegen immer gleichzeitig vorgenommen, indem der *Ustâd*, oder in dessen Abwesenheit der Dorf-Scheich, allabendlich von dem Dache seines Hauses das gemeinsame Pensum des nächsten Tages ausrufen lässt. So erklärt sich, wie die 500 Pflüger gleichzeitig auf einer und derselben Ackerflur beisammen sein und miteinander erschlagen werden konnten.

Alleiniger Richter ist der *Ustâd* oder in Stellvertretung der *Scheich;* eine Appellation an die Landesregierung wäre nutzlos, weil diese in Hauran ohne Einfluss ist, wohl aber wendet sich der von seinem Herrn un-

1) [Wörtlicher stimmt hiezu 3,14ᵇ, wo wir aber anders erklärt haben. *D.*]

gerecht Behandelte sehr oft als *Dachil fi 'l hakk* (Flehender um sein Recht) an dessen mächtigen Nachbar, welcher ihm nun nach Landessitte Genugthuung verschaffen muss (vgl. 29,12—17). Erreicht er dies nicht im Guten, so schreitet er zur Gewalt, und mancher blutigen Fehde liegt eine solche Veranlassung zu Grunde.

So mächtig und angesehen nun auch die in c. 29 beschriebene Stellung eines solchen Mannes ist, so vollständig muss sie auch, bei der Natur ihrer Grundlagen, unter Schicksalsschlägen, wie die 1,14—19 genannten, zusammenbrechen und in einen Gegensatz umschlagen, wie ihn der Dichter in c. 30 schildert.

Wir kommen nach diesen Bemerkungen über die ländlichen Verhältnisse Haurans auf die Iobssage zurück. Indem wir die Spur derselben weiter verfolgen, finden wir sie zunächst bei einigen christlichen Schriftstellern des Mittelalters wieder, nemlich bei Eugesippus (*de distanc. loc. terr. sanct.*), bei Wilhelm von Tyrus (*histor. rerum a Francis gest.*) und bei Marino Sanuto (*de secretis fid. cruc.*). Die betreffenden Stellen sind bei Reland (*Pal.* p. 265 s.) zusammengestellt, und wir würden einfach auf sie verweisen, wenn es dem Leser möglich wäre, sich in der fabelhaften Verwirrung der Oertlichkeiten bei Eugesipp und Sanuto zurecht zu finden.

Das älteste jener Citate ist aus Eugesipp und heisst: Ein Theil des Landes ist das Land *Hus*, aus dem Iob war; es heisst auch *Sueta*, nach dem Bildad der Suhite benannt wurde. Wo diese Oertlichkeit zu suchen sei, lehrt uns Sanuto: „*Sueta* ist die Heimat Baldads des Suiten. Unterhalb dieser Stadt (*civitas*) gegen die Kedar-Stämme hin pflegen sich die Saracenen aus Aram, Mesopotamien, Ammon, Moab und dem ganzen Oriente um die Quelle *Fiale* zu versammeln und wegen der Lieblichkeit des Orts den ganzen Sommer hindurch Markt zu halten und farbige Zelte aufzuschlagen." An einer andern Stelle sagt er: *fontem Fialen Medan i. e. aquas Dan a Saracenis nuncupari*. Da nun nach einer irrigen, aber früher häufigen Etymologie „das Wasser von Dan" (יְאֹר דָּן = מֵי דָן) den Jordan bezeichnete, da wir ferner aus Josephus (*bell.* III, 10, 7) wissen, dass die *Phiala* der kleine See *Râm* ist, als dessen unterirdischen Abfluss der Tetrarch Philippus die tiefer unten zu Tage kommende Jordanquelle constatirt haben soll, so hätten wir die Umgegend des Sees Râm am südlichen Fusse des Hermôn als die Heimat Iobs und Bildads gefunden. Bestätigt würde dieser Fund durch folgende Angabe des Eugesipp (bei Reland a. a. O.): „Der Fluss *Dan* zieht sich von seiner Quelle bis zur *Meldan*-Ebene, wo er zu Tage kommt, unterirdisch hin. Benannt ist diese Ebene nach dem Markte, der dort stattfindet, denn die Saracenen nennen einen solchen *Meldan*. Es versammelt sich nemlich dort bei Sommersanfang eine Menschenmenge mit Waaren zum Kauf und Verkauf und viel parthisches und arabisches Kriegsvolk, um die Leute und ihre Heerden, die dort im Sommer reiche Weide haben, zu schützen. Das Wort *meldan* ist zusammengesetzt aus *mel* und *dan*." Zwar sieht man leicht, dass der sprachunkundige Schriftsteller in dem Ausdrucke *meldan* mehrere Worte wie *mê Dan* „Wasser von Dan" und *mèdân* oder *midân* „Marktplatz", vielleicht auch noch *leddân*, den Namen der grossen Jordanquelle im Krater des *Tell el-Kâdi*, unterein-

ander geschüttelt hat; desgleichen ist die Angabe, dass die Umgebungen der *Phiala*, oder die der grossen Jordanquelle jemals ein Völkermarkt gewesen sein könnten, falsch, denn jene sind von zahllosen Kratern zerrissen und diese sind von den Sumpffiebern der *Hûle* vergiftet; im Uebrigen aber scheinen beide, Eugesipp und Sanuto, wirklich von einer Tradition zu sprechen, welche Iobs oder Bildads Heimat in jene Gegend versetzt. Und dennoch ist es nicht so; ihre Tradition ist keine andere als die hauranische, aber Unkenntniss der Sprache und Geographie des Landes und einige zufällige Umstände verwirrten ihre Vorstellungen so, dass es schwierig ist, das Rechte zu finden. Den ersten Leitfaden gibt uns die Geschichte des Wilhelm von Tyrus, in welcher (l. XXII, c. 21) es heisst, dass die Kreuzfahrer auf der Rückkehr von einem Raubzuge in die Nukra einen festen Platz, die *cavea Roob,* wieder erobern wollten, den sie kurze Zeit vorher verloren hatten. „Dieser Platz, sagt der Geschichtschreiber, liegt in der Provinz *Suite*, einem Lande ausgezeichnet durch seine Anmuth u. s. w. und jener Baldad, Iobs Freund, der deswegen der Suïte genannt wird, soll aus ihm gewesen sein." Diese Stelle versetzt uns mit einem Male in die Nachbarschaft von *Muzêrib* und dem Iobskloster, denn die Provinz Suete ist nichts anderes als das Land *Suwêt* (صويت),[1] dessen nordwestliche Grenze die Schlucht des *Wâdi Rahûb* bildet. Die *Cavea Roob*, welche auf meiner Reise im J. 1860 zuerst wieder aufgefunden wurde, liegt inmitten der steilen Wand jenes Wadi und heisst gegenwärtig *maġâret Rahûb* „die Höhle von R." oder gewöhnlicher *mu'allakat Rahûb* „die schwebende Höhle von R." und beherrschte zur Zeit der Kreuzzüge den gefährlichen Pass, den der vom Südende des galiläischen Sees nach *Edre'ât* auf nächstem Wege Reisende dort mit Händen und Füssen kletternd ersteigen muss. An einer andern Stelle (XVI, 9), wo von dem unheilvollen Zuge nach *Bosrâ* die Rede ist, sagt Wilh. v. Tyrus: „Nachdem man durch die Schlucht von *Roob* gekommen war, gelangte man in die Ebene, welche *Medan* heisst, und wo jedes Jahr die Araber und andere orientalische Völker eine grosse Messe zu halten pflegen." Diese Ebene ist die Umgebung von *Muzêrib*, in welcher alljährlich der grosse Pilgermarkt abgehalten wird. Aehnlich heisst es (XIII, 18): „Nachdem man die Decapolis[2] passirt hatte, kam man zum Pass von *Roob*, und weiterhin in die Ebene *Medan*, welche sich weit und breit nach allen Seiten erstreckt und vom Flusse *Dan* durchzogen wird, der zwischen *Tiberias* und *Scythopolis* (*Bisân*) in den Jordan fällt." Dieser Fluss, derselbe, den Sanuto mit seinen *aquis Dan* (Mê Dân) meint, ist kein anderer, als der *Wâdi el-Meddân*, „der Ueberströmende" genannt, weil er im Monat März östlich von der *Gezzâr*-Brücke seine Umgebungen überströmt. Es ist höchst sonderbar, dass der Name dieses Flusses nicht nur bei allen drei obigen Schriftstellern, sondern auch bei Burckhardt verdorben erscheint, denn dieser, durch das Gehör getäuscht, nennt ihn *Wâdi Om el-Dhan*[3]. Der *Meddân* ist der Grenzfluss zwischen der *Suwêt*- und *Nukra*-

1) Reisebericht S. 46 vgl. Ritter, Syr. u. Pal. II, 1019.
2) Hier in engerer Fassung das Land von *Gadara*, *Kefârât* und *Irbid*.
3) Burckhardt, Reis. in Syr. u. Pal. (übers. v. Gesenius) S. 392.

Ebene, verliert seinen Namen beim Eintritt ins *Makran* und heisst bei seiner Einmündung unterhalb des Sees von Tiberias in das Jordanthal *el-Muchêbi*.

Wir haben dem Gesagten wenig beizufügen. Die *Fiale* des Sanuto ist nicht der See Râm, sondern die phiolenrunde *Begge*, der Quellensee von Muzêrîb, dessen starker Abfluss über 60 bis 80 Fuss hohe prachtvolle und in Syrien einzige Wasserfälle bei der Ortschaft *Tell-Sihâb* in den Meddân fällt.

Unterstützt wurde die heillose Verwechslung der Oertlichkeiten noch durch zwei zufällige Umstände, einmal dass beide, die Jordanquellen unter *Bâniâs* und der See von *Muzêrib*, eine Ortschaft *Rahûb* (רחוב) in ihrer Nähe haben, von denen die eine Richt. 18, 28 f. erwähnt wird und die andere 20 Minuten unterhalb der *Cavea Roob* an einer gleichnamigen Quelle liegt, von welcher Dorf, Höhle und Wâdi ihren Namen haben; zweitens, dass dort wie hier eine Ortschaft *Âbil* (אָבֵל) ist: die bei Dan liegt im „Wiesenlande vom ʿIjôn“ (*Merg ʿIjûn*) und die im Suwêt liegt zwischen *Rahûb* und dem *Makran* und wurde sowohl von Seetzen als von mir besucht. Vielleicht trug auch der Umstand dazu bei, dass gleichwie die Umgebung von *Muzêrib* ihren *Midân*[1] ebenso die von *Bâniâs* ihre *Ard el-Mejâdîn* „Gegend der Schlachtfelder“ hat; so heisst nemlich das westlich von der *Phiala* nach der *Hûle* hin abfallende Land zwischen *Gubbâtâ ez-zêt* und *Zaʿûra*, vielleicht wegen der mörderischen Kämpfe, die wie zu den Zeiten der Kreuzzüge, so auch im Alterthume dort stattgefunden haben. Es ist gewiss das Terrain, auf welchem die im B. Josua c. 11 erzählte, desgleichen die Schlacht vorfiel, in welcher um 200 v. Chr. Antiochus der Grosse das ägyptische Heer schlug.

Was wir für unsern Zweck aus diesem Nachweise (wonach nicht wenige Angaben Ritters, K. v. Raumers u. A. zu berichtigen sind) gewonnen haben, ist nicht nur die Thatsache, dass die Tradition, welche Iobs Heimat in die Gegend von *Muzêrib* setzt, auch im Mittelalter bestand (was auch schon das oben gegebene Citat aus *Makdesi*, der vor den Kreuzzügen lebte, constatirt) und selbst zu Ohren der damals vorübergehend im Lande ansässigen Fremden kam, sondern auch die Gewissheit, dass diese Tradition wie jetzt so auch damals den Christen und Moslemen gemeinsam war, denn die vorerwähnten drei Schriftsteller hätten sie schwerlich den Letzteren allein nacherzählt.[2]

---

1) Das Wort *el-mîdân* u. *el-mêdân* bedeutet ursprünglich den Hippodrom, dann die Arena der Kampfspiele, dann die Wahlstatt, das Schlachtfeld, endlich jeden weiten ebenen Platz, auf dem ein grosser Menschenconflux stattzufinden pflegt. In diesem Sinne haben die Damascener ihren *el-mîdân*, die spanischen Städte ihren *Almeidân*, und die italienischen ihren *Corso*.

2) [*Estôri ha-Parchi*, der bedeutendste jüdische Topograph Palästina's, in seinem 1322 vollendeten Werke *Caftor wa-ferach* (neu herausgeg. v. Edelmann, Berlin bei Asher 1852 S. 49), sagt, dass דאר איוב 1 St. südlich von נבו liege, indem er *Nawâ* mit dem rubenitischen *Nebô* Num. 32, 38 identificirt, wie *Zoraʿ* mit יעזר Num. 32, 35, so dass er ארץ עוץ durch ארץ יעזר erklärt, obschon er zugleich den Namen nach Saadia für eins mit אלגוטה (*el-Guta*) hält. Seine Angaben sind übrigens genau, wie sich von einem Manne, der Palästina 7 J. lang nach allen Richtungen bereiste, erwarten lässt, und sein Schlusssatz ארץ עוץ הוא ארץ קדם לארץ ישראל כנגד טבריא stimmt mit obiger Abh. vollkommen überein. *D.*]

Es kann nicht zweifelhaft sein, welche von diesen beiden Religionen als die ursprüngliche Trägerin dieser Tradition angesehen werden muss. Die Hauraner Christen, welche nach Tracht, Sitte, Sprache und Ueberlieferung unzweifelhaft aus vormuhammedanischer Zeit Insassen des Landes sind, verehren den Makâm vielleicht noch mehr, als die Muhammedaner, was bei der feindseligen Stellung beider Religionsparteien zu einander und bei der zelotischen Verachtung, mit welcher die syrischen Christen den Cultus des Islam betrachten, ganz unmöglich sein würde, wäre die hauranische Iobssage und der Makâm späteren, muhammedanischen Ursprungs. Es ist auch möglich, dass man bei genauerer Untersuchung des Makams und der Baulichkeiten um die Sachra ausser den Kreuzen noch griechische Inschriften fände, da diese in der Nukra nirgends fehlen, welche dann nur aus der Zeit vor der Occupation des Islam (635 v. Chr.) herrühren würden, denn nach dieser haben die nur ihre Existenz fristenden von *Chirbe* zu *Chirbe* wandernden Hauraner Christen nicht einmal ein Wohnhaus gebaut, geschweige denn ein Gebäude für den religiösen Cultus, was ihnen in der Capitulation Omars bei Todesstrafe verboten war. Aber bedarf es neben dem vorislamischen Iobskloster, welches seinen Ursprung nur der an jener Stelle haftenden heiligen Sage verdankte, noch der monumentalen Zeugnisse dafür, dass diese Sage vorislamisch, und von den Christen auf die Muselmänner übergegangen sei? Wir dürfen sogar weiter gehen und behaupten, Muhammed habe im Sur. 38,41ff. des Korân bestimmt an die Hauraner Iobssage und an die Oertlichkeiten bei *Sa'dîje* gedacht.

Als Beweis eines geregelten Verkehrs zwischen dem Ostjordanlande und dem Westen der arabischen Halbinsel in der Zeit zwischen Christus und Muhammed müssen die Händelskarawanen angesehen werden, welche die Einwohner von *Tehâma* ununterbrochen in das „Nordland" *eś-śâm*[1]) schickten und deren Rückfracht vorzugsweise in hauranischem Waizen bestand. Hunderte von Mekkanern und Medinensern kamen wohl alljährlich nach *Boṣrâ*, ja, wenn es sich einmal getroffen, dass ihnen die syrischen Wanderstämme, die, wie jetzt so auch damals, mit dem *Kêl* d. h. ihrem Getraidebedarf an Hauran gewiesen waren, zuvorkamen und die Speicher in Boṣra geleert hatten, oder die Erndten des südlichen Haurans durch Heuschrecken vernichtet waren, was auch nicht selten ist, so werden sie bis in die *Nuḳra*[2] nach *Nawâ*, mitunter selbst bis nach

1) In Jemen und Ḥigâz mag Syrien schon in der grauesten Vorzeit *Śâm* geheissen haben. Nach Syrien selbst kam der Name mit der Einwanderung der jemanischen Stämme *Kuḍâ'a* u. A., weil diese den in ihrer Heimat gewöhnlichen Namen Syriens mitbrachten.

2) Der merkwürdige Markt bei *Muzêrîb* kann in das früheste Alterthum zurückgehen, wenn ihm auch Bosrâ zu Zeiten Abbruch that; aber diese Stadt wird bei ihrer ausgesetzteren Lage oft in Ruinen gelegen haben. Es ist wahrscheinlich, dass die Damascener Handelswelt zweimal des Jahres (im Frühling und im Herbste) ihre *Kaṣuba* d. h. ihren fliegenden Zeltmarkt an dem reizenden See von Muzêrîb aufgeschlagen hatte. Nehmen wir mit der Tradition die *Nuḳra* für die Heimat Iobs, so würden wir 6,19 unbehindert von den verschiedenen Erklärungsweisen an nichts Anderes denken können, als an die grössere Karawane, die periodisch aus dem südlichen Arabien nach Hauran (Boṣrâ oder Muzêrîb) kam. *Têmâ* mit seinem von den

Damask gekommen sein, um ihre volle Ladung zu erhalten. Wenn der Handel oft die schwierige Aufgabe hat, die heterogensten Völker einander zu nähern und ihren wechselseitigen Ideenaustausch zu vermitteln, so hatte er hier das leichte Geschäft, den Verkehr unter Stämmen zu unterhalten, die ursprünglich Ein Volk waren, Ein Idiom sprachen und sich alle als Stammverwandte betrachteten, denn die zweite grosse sabäische Völkerwanderung unter ʿ*Amr* und seinem Sohne *Ta'labe* hatte sich Mekka's bemächtigt und einen der Ihrigen, *Rabîʿa ibn Ḥâriṯa* mit seinem Anhange (den Chuzâ'iten), als Herrn der Stadt zurückgelassen; ebenso hatten sie sich in den Besitz von *Jaṯrib* (*el-Medîna*) gesetzt und diese Stadt ihren Stämmen *Aus* und *Chazreg* überlassen; der Völkerrest zog nach Peraea und besetzte das damals verödete Land bis Damask hinauf, nach *Ibn Saʿid* selbst einschliesslich dieser Stadt. Durch die Annahme des Christenthums scheinen sich die syrischen Sabäer ihren Verwandten in *Higâz* wenig oder nicht entfremdet zu haben, denn auch hier griff das Christenthum um sich, so dass es die Cäsaren einmal wagen durften, selbst der Stadt *Mekka* einen christlichen Statthalter zu geben. Dies geschah zu Lebzeiten des Gefniden-Königs ʿ*Amr ibn Gebele*. Zur Zeit Muhammeds gab es viele Christen in Mekka, welche ihr Christenthum grossentheils mit der syrischen Karawane zurückgebracht haben werden, so dass man also bei Beginn des Islâm in Mekka recht wohl die Hauraner Iobssage kennen konnte, indem viele Mekkaner den Makâm und die Ṣachra selbst besucht und dort noch manche Iobslegende gleich der im Ḳoran 58,43 angedeuteten gehört haben mögen. Ja, wer sich die Mühe geben will, ausführliche Korancommentare, namentlich solche, welche den Koran blos aus der Ueberlieferung (*ḥadîṯ*) erklären, nachzuschlagen, z. B. das *Kitâb ed-durr el-muchtâr*, der möchte leicht finden, dass nicht blos *Ḳazwînî*, *Ibn el-Wardî* und *Jâḳût*, deren Bemerkungen über das Iobskloster wir oben gegeben haben, sondern auch weit ältere Gewährsmänner die koranische Iobsquelle mit der hauranischen identificiren.

Eine für diese Untersuchung werthvolle Angabe des Eusebius bringt uns mit einem Male um 300 J. weiter. Sie steht im *Onomastikon* unter *Καρναείμ* und heisst: „*Astaroth Karnaim* ist gegenwärtig (um 310) ein sehr grosses Dorf (*κώμη μεγίστη*) jenseit des Jordans in der Provinz Arabien, die auch *Batanaea* genannt wird. Hierher verlegt man nach der Tradition (*ἐκ παραδόσεως*) das Wohnhaus (*οἶκος*) Iobs." Auf dem diesen Blättern beigegebenen Kärtchen findet der Leser in der Nähe des Makâm's den niedrigen nicht über 40 Fuss hohen ziemlich steilabfallenden Hügel *Tell ʿAštara*, dessen Plateau eine fast runde Fläche bildet,

---

Dichtern der Steppe gefeierten Brunnen *Heddâg* (vgl. Jes. 21, 14), aus welchem zur Bewässerung der Palmenpflanzungen und Saaten neunzig wechselnde Zugkameele (*Sânidt*) einen beständig fliessenden Bach klaren und kühlen Wassers heben, war im Alterthume wohl der Knotenpunkt der von S. nach N. und von O. nach W. gehenden Handelszüge. Unter den Omajaden-Chalifen ging die Mekka-Pilgerfahrt noch ausschliesslich über *Têmâ*, ebenso während der Kreuzzüge, so lange die Franken *Kerak* und *Sôbak* besetzt hielten. Einen in meinem Reiseberichte (S. 93—95) gemachten Versuch, in den vorgenannten zwei Bibelstellen das hauranische *Têmâ* zu substituiren, habe ich dort (S. 131) selber als wenig wahrscheinlich fallen lassen.

die 425 Schritte Durchmesser hat und die kunstlosen Fundamente von Gebäuden und Spuren von Ringmauern zeigt. Hier haben wir uns jenes *ʿAstarot Ḳarnaim* zu denken. Eus. spricht hier keineswegs von der Stadt *Astaroth*, der alten Hauptstadt *Basans*, denn dieses thut er unter *Ἀσταρώθ*; die Hypothese von der Residenz des Königs *ʿÔg*, die Newbold[1] hier aufbaute, fällt also in sich zusammen. Die *κώμη μεγίστη* des Eus. muss bei der Beschränktheit des Terrains freilich etwas einschrumpfen, aber an der Identität der Oertlichkeiten ist bei der grossen Nähe jenes *οἶκος* (des Maḳâms) nicht zu zweifeln.[2] Vergleichen wir eine andere hierher gehörige Angabe; sie steht unter *Ἀσταρὼθ Καρναείμ* und heisst: „Es gibt noch jetzt zwei Dörfer dieses Namens in Batanaea, die 9 Millien von einander entfernt, *μεταξὺ ΑΔΑΡΩΝ καὶ ΑΒΙΛΗC* liegen. Hieronymus hat statt zweier Dörfer *duo castella*, wodurch wenigstens jene *κώμη μεγίστη* etwas reducirt wird, denn dass sie eines dieser beiden Castelle ist, kann um so weniger zweifelhaft sein, als sich auch die resp. Ortsbestimmungen controliren. Ist die Lesart *ΑΒΙΛΗC* richtig, so kann (da ohne Zweifel die arab. Ortsnamen in Hauran zu Eusebius' Zeit schon existirten) nur *Âbil* (אָבֵל) im nördl. *Ṣuwêt* gemeint sein und *ΑΔΑΡΩΝ* müsste dann in *ΑΛΑΡΩΝ* verwandelt werden, um die grosse Ortschaft *El-ḥârâ* auf dem gleichnamigen hohen Pic in der Gêdur-Ebene zu bezeichnen; *El-ḥârâ* liegt im N. und *Âbil* im S. von *ʿAśtara*. Ist aber, wie höchst wahrscheinlich, statt *ΑΒΙΛΗC* (welche Form Eus. sonst nicht kennt, denn die Stadt *Âbil* nennt er *Ἀβέλ* und eine Inschrift in *Ṭurra* hat die Form *πόλεως Ἀβέλις*) *ΑΒΙΔΗC* zu lesen, was dem *Ἀβιδᾶ* des Ptolemaeus (*ed. Wilberg* p. 369) und dem heutigen *ʿÂbidîn* bei *Bêtirrâ* entspricht, so ist der Name der andern Ortschaft aus *ΑΔΑΡΩΝ* in *ΑΡΑΡΩΝ* (wofür der Cod. Vatic. irrthümlich *ΔΡΑΡΩΝ* hat), das heutige ʿArâr, zu verwandeln.[3] *ʿÂbidîn* aber liegt 3 Stunden westlich und *ʿArâr* 3 Stunden östlich von *ʿAśtarâ*. — Was nun das zweite Dorf resp. Castell anlangt, welches in dem zweiten Citate des Onomast. erwähnt wird, so glaube ich, dass Eus. sowohl als Hier. sagen wollen, es gäbe dort zwei Ortschaften, von denen die eine den Beinamen von der andern habe, das eine also *Astarôt* (*Ḳarnaim*) und das andere *Ḳarnaim* (*Astarot*) heisse. Es liegt nemlich vier Stunden westlich von *ʿAśtarâ* die golanische Ortschaft *Ḳornîje* (קַרְנִיָּה), welche ich in Alt-*Kanêṭra* in meine Winkelmessun-

1) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 819 ff. Nach der oben gegebenen Topographie des Hügels ist der leider wenig gewissenhafte Bericht Newbolds zu corrigiren, welcher in Zeitschr. der DMG. I S. 215 f. abgedruckt ist.

2) Ein kleines, eine Viertelstunde vom Hügel *ʿAśtarâ* abliegendes, verödetes, steinernes Dörfchen, das aber kein einziges Haus von einiger Bedeutung hat, wird von den Einwohnern der Gegend doppelt benannt, entweder *Chirbet ʿIjûn en-Nîle* (die Ruinen bei den Nila-Quellen), oder *Chirbet ʿAśtarâ*, was die Ruine *ʿAśtarâ* und die Ruine bei *ʿAśtarâ* bedeuten kann. Da es aber ganz unbedeutend ist, so wird es nicht dem Hügel, sondern der Hügel mit seinen Bauten, die in uralter Zeit vielleicht ein mit einer Mauer umgebener Astarte-Tempel waren, ihm (dem Dörfchen) den Namen gegeben haben.

3) Einige dachten bei diesem Worte irriger Weise an die Stadt *Edreʿât*, welche Euseb. in dem unmittelbar vorhergehenden Artikel *Ἀδραά* und in dem Art. *Ἐδραεί — Ἀδρά* nennt.

gen aufgenommen habe (*Kornîje* NO. 84° 1½ St.; die Stadt *Ferg* NO. 40° 2½ St.; die golanische *Begge* NO. 62½° 2 St.)

Wir finden im Onom. noch eine dritte hierher gehörige Stelle; sie steht im Cod. Vatic. unter Ἰαβώκ, im Cod. Leid. und Vallars. unter Ἰδουμαία und lautet: „Nach der Ansicht Eines (κατά τινος) ist diese Gegend das Land *Asitis* (*Ausitis*), die Heimat Iobs, während dies nach Andern Arabien (ἡ Ἀραβία) und wieder nach Andern das Land Siḥôns ist." Aecht oder unächt behält diese Stelle einen gewissen Werth. Ist sie ächt, so würde sie Hieronymus deshalb unübersetzt gelassen haben, weil er nicht für ihren Gesammtinhalt einstehen wollte, denn nicht selten übergeht oder ändert er Angaben des Eusebius, wo er besser unterrichtet zu sein glaubt; aber genau genommen könnte er nur die Ansichten derer verworfen haben, welche Iobs Heimat am *Jabbok* (wenn die Stelle zum Art. Ἰαβώκ gehört) oder in *Edom* (wenn sie zu Ἰδουμαία gehört), oder in der *Belkâ*, dem Lande Siḥôns, suchen, nicht auch die Ansicht derer, welche Arabien (*Batanaea*) zur *Ausitis* machen, denn die hierauf bezügliche Angabe des Eus. unter Καρναεὶμ übersetzt er treulich. Ist die Stelle unächt, so gibt sie jedenfalls das sehr frühe Zeugniss eines von Eus. und Hier. verschiedenen Gewährmanns für das Alter der hauranischen Iobsage, während sie für die Ansicht derer, die Edom zur Ausitis machen, nur eine einzige (κατά τινος) Autorität hat, und auch diese nur dann, wenn die Stelle zu Ἰδουμαία gehört.

Durch diese Citate aus dem Onomastikon scheint auch jene Stelle des Chrysostomus (*Homil.* V *de Stud.* §. 1 t. II p. 59) ihre rechte locale Beziehung zu erhalten, wo es heisst, dass viele Pilger vom Ende der Erde nach Arabien wandern, um jenen Düngerhaufen zu suchen, auf welchem Iob gelegen, und mit Entzücken den Boden zu küssen, wo er gelitten (— — ἀπὸ περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἴδωσι, καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν). Dieses Arabien ist gewiss kein anderes als dasjenige, welches Eusebius mit ἡ καὶ Βαταναία erklärt, und jene κοπρία oder *mezbele* nirgends anders zu suchen als bei dem *Makâm Ejûb*. Und gäbe es dabei noch Bedenken, müssten diese nicht durch die Erwägung gehoben werden, dass der stolze Bau des Iobsklosters mit seinem oben erwähnten Frühlingsfeste in damaliger Zeit einem weithin leuchtenden Pharus gleich die syrische Christenheit sowohl als den fremden Pilger jene Stelle nimmermehr verkennen liess, welche die Sage zur Leidensstätte Iobs geweiht hatte?

Es gibt kein Kloster, dessen Ursprung laut eines unantastbaren historischen Zeugnisses in eine so frühe Zeit fiele, wie der des Iobsklosters. Nach der Völker-Chronik (*Ta'rich el-umem*) oder den Annalen von *Ḥamze el-Isfahâni* (gest. um 360 der Higra) wurde es von *'Amr* I, dem zweiten Gefniden, erbaut. Da nun der erste ġassanit. König (*Gefne* I) 45 Jahre 3 Monate und *'Amr* 5 Jahre regierte, so würde, wenn man den Anfang der Gefniden-Dynastie in die Zeit von 150 n. Chr. setzt, das Kloster um 200 vorhanden gewesen sein. Gegen ein so hohes Alter werden sich Proteste erheben, weil man auf gute Autoritäten hin den Ursprung der Klöster in die Zeit um 300 zu setzen gewohnt ist. Sicheren historischen Daten ge-

genüber würden diese Proteste unbeachtet bleiben müssen, denn das Eremiten- und Klosterleben (*rahbaníja*) existirte im Ostjordanlande bei den Essenern und andern Genossenschaften und Kulten schon vor dem Christenthume, so dass dieses bei seinem dortigen Erscheinen, was lange vor 200 geschah, die Klöster als Erbe überkam: aber allerdings ist die Chronologie der Gefniden-Dynastie nicht sicher. *Hamze* setzt die Dauer derselben auf 616 Jahre, *Ibn Sa'îd*[1] in seiner Geschichte der vorislamischen Araber auf 601 Jahr, und auf dasselbe läuft auch die Angabe des *Mejânisi*[2] hinaus, welcher in seiner Topographie der *Ka'be* sagt, dass zwischen der Eroberung Mekka's durch *Ta'lebe* und der Herrschaft des *Koṣi* in dieser Stadt 500 Jahre lägen. Dagegen berichtet aber *Ibn Jusef*[3], dass diese Dynastie „früher" als 400 Jahre vor dem Islam begonnen habe; mit dieser Angabe stimmen jene zahlreichen Berichte überein, nach welchen sich der „Dammbruch" (*sêl el-'arim*), die angenommene Ursache der jemanischen Auswanderung, etwas über 400 Jahre vor dem Islam ereignet habe. Lassen wir daher, um uns hier mit einer ungefähren Schätzung zu begnügen, den Islam um 615 beginnen, (das Jahr der „Sendung" war 612) und die Gefniden-Dynastie mit Zuschlag des „früher" 415 Jahre vorher, so würde der Regierungsantritt Gefne's I um 200, und die Erbauung des Klosters kurz vor 250 gewesen sein.

Als das Volk, dessen König später das Kloster erbaute, aus Jemen in Syrien einwanderte, war die Trachonitis in den Händen eines mächtigen Stammes der *Kuḍâ'iden*, der sich im ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung gleichfalls aus Jemen kommend dort niedergelassen hatte und den Römern tributpflichtig geworden war. Dieser Stamm hatte von den Eingebornen das Christenthum angenommen und einige Historiker behaupten, er habe den *Gefniden* nur unter der Bedingung, gleichfalls das Christenthum anzunehmen, die Niederlassung und den Mitbesitz des Landes gestattet. In jener frühen Zeit erhielten natürlich diese Völker mit der neuen Religion auch die Iobssage aus erster Hand von den Juden und Judenchristen, welche seit dem Kampfe des jüdischen Volks mit den Römern gewiss massenhaft in Peraea und besonders in der schwer zugänglichen Trachonitis Zuflucht und Sicherheit gefunden haben werden. Auch wird die Nuḳra, als die gesegnetste Gegend Syriens und Palästina's, immer ihre einheimische Bevölkerung gehabt haben, unter der trotz der häufigen Schlächtereien zwischen Syrern und Juden fortwährend viele Juden gewesen sein werden. Vielleicht zog auch der Schutz der neuen jemanischen Bevölkerung Haurans wiederum jüdische Ansiedler dahin; wenigstens ist Nawâ[4] ein im Talmud und Midrasch wohlbekannter Ort, welcher als eine von Juden bewohnte Stadt unter Nichtjuden und als Stammort mehrerer bedeutender Lehrer erwähnt wird.[5] Uebrigens ist in Syrien der

1) Wetzstein, Catal. arab. MS. in Dam. gesammelt. No. 1. p. 89.

2) Wetzst. Cat. ar. MS. No. 24. p. 16.

3) *Hamzae Isfahan. annales ed. Gottwald*, Vorrede p. XI.

4) Sollte *Nawâ* auch nicht jüdischen Ursprungs sein, so ist sein Name doch das altsemitische נָוֶה „Wohnung" (5, 3. 24. 8, 6. 18, 15) und nicht, wie *Jâḳût* will, die Collectivform von *nawât* „Dattelkern."

5) [Es treten nicht weniger als drei namhafte Lehrer aus *Nawa* im Talmud und

Cultus einer durch die religiöse Ueberlieferung geheiligten Stätte unabhängig davon, ob seine Umgebung zeitweilig bewohnt oder verödet ist. Die angeblichen Gräber Ahrons bei *Petra*, Hud's bei *Geraš*, Jethro's (*Šuʿêb*) im Thale *Nimrîn*, Ezechiels in *Meliḥat Ḥiskîn*, Elisa's auf dem *el-Ješaʿ*-Gebirge und viele andere *Mezâre* (Heiligengräber, zu denen man wallfahrtet) liegen oft Tagereisen weit von bewohnten Orten ab und doch sind sie gepflegt. Durch Gelübde, durch die Frühlingsprocessionen und besonders durch die Pietät der Beduinen, die bei den Mezâren häufig werthvolle Gegenstände als dem Heiligen anvertrautes Gut niederlegen, werden sie vor Verfall und Vergessenheit bewahrt. Eine solche geweihte Stätte mag auch der Makam Iobs viele Jahrh. lang vor der Erbauung des Klosters und vielleicht nicht blos für die Juden, sondern auch für die aramäische und arabische Bevölkerung gewesen sein. Die superstitiöse Verehrung solcher Orte beschränkt sich bei den Semiten nicht auf eine besondere Religionspartei, sondern ist Gemeingut des ganzen Volks, und die Iobssage insbesondere ist ursprünglich doch wohl keine israelitische, sondern eine aramäische gewesen.

In den Schriften des Josephus wird Iob nicht erwähnt, wohl aber finden wir da eine beachtungswerthe Stelle über Iobs Heimat, das Land der Usiten, nämlich *ant.* I, 7.: „*Aram*, von dem die bei den Griechen *Syrer* genannten *Aramäer* kommen, hatte vier Söhne, von denen der erste *Οὔσης* hiess und die *Trachonitis* und *Damascus* besass." Man hat hier gewöhnlich die voranstehende Trachonitis übersehen und sich nur an Damascus gehalten. Hier fand man in dem Worte *el-Ġûṭa* (الغوطة), dem Eigennamen des Baum- und Gartenreviers um Damaskus, einen Anklang an *ʿÛṣ* und identificirte die beiden, was aber schon aus sprachlichen Gründen unmöglich ist. Allerdings würde *Ġûṭa* im Hebr. עוּטָה geschrieben werden, weil diese Sprache kein Zeichen für den *Ġ* (غ) -Laut hat, aber Jos., welcher griechisch schrieb, müsste dann nicht *Οὔσης* sondern *Γούσης* sagen, gleichwie er und die LXX vor ihm und Eusebius nach ihm die Stadt עזה mit *Γάζα*, den Berg עיבל mit *Γαιβάλ*, die Ortschaft עי mit *Γαΐ* u.s.w. wiedergibt. Ebenso müsste dann die LXX nicht von einer *Αὐσῖτις*, sondern von einer *Γαυσῖτις* sprechen. Auch nehmen Eigennamen immer ein zu bestimmtes und zu dauerhaftes Gepräge an, als dass sich in ihnen Laute wie ץ und ט leicht ineinander verwandeln könnten, wenn dies auch bei Verbalwurzeln möglich ist. Hätte übrigens das Wort עוץ den Laut des ץ̇ (ض) gehabt, so würde diesen Jos. der Aussprache gemäss (zumal wenn er עוץ und *Ġûṭa* identificiren wollte) nicht mit *σ*, sondern mit *τ* oder *ϑ* wiedergegeben haben; dass sich aber zu seiner Zeit der Laut des ץ bereits in ص und ض getheilt hatte, sehen wir aus Ptolemäus u. Strabo, desgl. aus der griech. Umschreibung der semit. Eigennamen in den Haurâner Inschriften aus der Römerzeit z. B. *Μάϑιος* u. *Νάταρος* für ماضى

Midrasch auf: ר׳ שילא דנוה *Schila* aus *Nawa* (*jer. Sabbath* cap. II., *Wajikra rabba* cap. XXXIV., *Midrasch Ruth* zu 2, 19a), ר׳ פלטיא דנוה (*Midr. Koheleth* zu 1, 4b) und ר׳ שאול דנוה (ebend. zu 12, 9a). Als Feindin der Nachbarstadt חלמיש wird נוה erwähnt in *Wajikra rabba* c. XXIII. *Midr. Êcha* zu 1, 17a u. *Midr. Schir* zu 2, 1. *D.*]

u. نقض; vgl. Abhandl. der Berl. Acad. d. Wiss. 1863 S. 356 f. Dazu kommt, dass Jos. offenbar nur von einem Stammvater Οὔσης, also von einem Volke spricht, während das Wort *Ġuṭa*, oft als Synonym von *buk'a* (בִּקְעָה), eine von Bergen eingeschlossene wasserreiche Niederung bezeichnet und in dieser appellativen Bedeutung als Eigenname mehrerer Oertlichkeiten in den verschiedensten Theilen Arabiens vorkommt (vgl. *Jâkût* unter d. W.), was es nicht könnte, wenn es = ארץ עוץ[1] wäre. Auch hat das Wort *Ausitis* der LXX keine dem Worte *Ġûta* entsprechende Bildung, sondern bekundet schon durch die Endung seinen Zusammenhang mit אֶרֶץ עוּץ, während das Wort *Ġuṭa* gräcisirt nur Γουϑατά (bei Theophanes Byzant. Γουϑαϑά) lautet, analog z. B. der Bildung Ῥεβλαϑά für *Ribla* (Jos. *ant.* X, 11).[2]

Aber was nöthigt uns, einzig an *Damaskus* zu denken, da Josephus auch die *Trachonitis* zum Lande der *Usiten* gehören lässt? Nehmen wir dieses Wort in seiner engsten Bed., so ist es (abgesehen vom östlichen *Trachon*) jenes ungef. 13 Stunden lange und ungef. 9 St. breite Lavaplateau, das gegenwärtig die *Legâ* heisst. Dies ist so sicher, dass man nicht erst an die bekannte Inschrift des Tempels von *Mismîa* zu erinnern hat, welche diese in der *Legâ* gelegene Stadt Μητροκώμη τοῦ Τράχωνος nennt. Vom Westrande dieses *Trachon* liegt aber das Iobskloster noch nicht drei Stunden ab, also noch lange nicht ausserhalb des Rayons, der wohl zu allen Zeiten den in ihrem Geklüfte unangreifbaren Trachoniten (*Arab el-wa'r*) tributär war.[3] Hiernach stände die Angabe des Jos. wenigstens nicht in offenbarem Widerspruch mit der hauranischen Iobssage. Aber wir gehen weiter und behaupten, dass das Iobskloster gerade im Centrum der *Trachonitis* liegt. Dieses Wort hat nemlich bei Jos. u. A. eine doppelte Bed., eine engere und eine weitere. Die engere hat es, wo es mit *Auranitis*, *Batanaea*, *Gamalitica* und *Gaulonitis* zusammen die einzelnen Provinzen des alten Reiches *Basan* bez. Dann bed. es die *Trachonitis* κατ' ἐξ., d. h. den wildesten Theil des vulkanischen Landes, nemlich die *Legâ*, das *Hauran*gebirge, die *Ṣafâ* und *Ḥarra* des *Râgil*. Dagegen hat es die weitere Bed., wenn es allein steht; dann umfasst es die ganze mittelsyrische Vulkanregion, also mit der engeren Trachonitis noch die übrigen Provinzen Basans, doch mit Ausnahme, wie es scheint, der nicht mehr vulkanischen *Galadine* (Nordgileads). In diesem Sinne ist also Trachonitis als geographischer Begriff beinahe gleichbedeutend mit Basan. Da es im Interesse dieser Untersuchung liegt, die aufgestellte Behauptung gegen jeden Einwand sicher zu stellen, so wollen wir die Belege nicht

1) Zu dem Männer- und Stammnamen *'Ûṣ* lassen sich, da das A. T. an Wortbildungen von der √ עוץ Mangel hat, und keiner der so Benannten ein Hebräer war, aus den Genealogien der Araber die Eigennamen *'Âṣ* u. *'Auṣ* mit dem Dimin. *'Oweṣ* vergleichen: sie würden im Hebräischen עוץ lauten können und bedeuten den „Starken", denn die Verbalstämme عضّ, عوص, عصي (vgl. عصب, عصر, عصم u. a.) haben die Bed. „gedrungen, fest s., widerstehen".

2) Ueber diese Wortbildung vgl. Reisebericht S. 76.

3) Vgl. *Jos. ant.* XV, 13. Zeitschr. für allg. Erdkunde. Neue Folge XIII, 218.

sparen. Josephus sagt *ant.* XV, 13., das Land *Hûle* (*Οὐλαθά*) liege zwischen Galiläa und Trachonitis. Er hätte bezeichnender „zwischen Galiläa und Gaulonitis" sagen können, aber er wollte ausdrücken, dass an der Ostgrenze der *Hûle* das grosse Basaltgebiet beginne. Das Wort Trachonitis hat also die weitere Bedeutung. Aehnlich heisst es *bell.* III, 10, der See *Phiala* liege 120 Stadien östlich vom Paneion (*Bâniâs*) auf dem Wege zur Trachonitis. Zwar ist die Phiala ein Krater, gehört also selber schon zur Trachonitis, aber zwischen ihr und Bâniâs wechselt noch die Lava mit der Kalkformation des Hermôn, wogegen südlich und östlich von ihr alles ausschliesslich vulkanisch ist; Trachonitis hat also auch hier die weitere Bedeutung. *Ant.* XVII, 2 heisst es, Herodes habe in Batanaea (hier, wie oft bei Jos., in der Bed. von Basan) das Kastell *Βαθύρα* bauen lassen, um die von Babylon (über Damaskus) nach Jerusalem reisenden Juden gegen die räuberischen Trachoniten zu schützen. Da nun dieses Kastell und Dorf (das bereits genannte *Bêtirrâ*), welches im Bezirke *Gamalitica* an einer wichtigen Furt der *Muchêbi*-Schlucht zwischen *'Âbidin* und *Sebbûte* liegt, nicht gegen die Räuber der Trachonitis im engern Sinne, sondern nur gegen die Golans schützen konnte, so sind unter den Trachoniten offenbar die Räuber der Trachonitis im weitern Sinne gemeint. Aurelius Victor (*de hist. Caes.* XXVII) nennt den in *Bosrâ*, der Metropole der Auranitis, geborenen Kaiser M. Julius Philippus ganz richtig einen *Arabs Trachonites*, weil die Hauranebene, in welcher Bosra liegt, noch basaltische Formation hat, also ein Theil der Trachonitis ist. Hierher gehört auch die Stelle des Lukas-Evangeliums 3, 1., wo Herodes Tetrarch von Galiläa und Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis heisst. Dass Philippus nicht etwa nur die (eher einem Exile als einer Verwaltungsprovinz ähnliche, wenig oder nichts einträgliche) Trachonitis im engern Sinne, sondern die ganze Basanitis besass, bezeugt Josephus, welcher *ant.* XVII, 13 u. ö. berichtet, er habe Batanäa (im engern Sinne, also die fruchtbare, starkbevölkerte, einträgliche Nukra) mit Auranitis Trachonitis u. s. w. besessen. Man wird also anzunehmen haben, dass in den Worten *τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας* bei Lucas Ein Land gemeint ist, welches mit *Ἰτουραίας* nach dem räuberischen Theile seiner Bevölkerung und mit *Τραχωνίτιδος* allgemeiner nach seiner trachytischen Bildung benannt wird.[1] Ioannes Malalas (*Chronogr. ed. Dindorf*

1) Auch Eusebius identificirt in seinem Onom. richtig die beiden Worte, einmal unter *Ἰτουραία* und das andere Mal unter *Τραχωνῖτις*. Dass die friedlichen Dörfer der Gêdûr-Ebene die Wohnsitze der Ituräer, des wildesten aller Völker (Cic. *Phil.* 2, 11. Strabo 16, 2), gewesen sein sollten, wird nach dem, was wir anderwärts (Reiseb. S. 91 ff.) darüber gesagt, wohl Niemand mehr behaupten. Ihre Hauptschlupfwinkel werden die Trachonitis im engern Sinne gewesen sein, aber man wird sie auch auf dem Waldgebirge *Gôlâns* und in den Schluchten des *Makran* suchen dürfen. Dass Ptolemäus und Josephus nur von den Trachoniten und niemals von den Ituräern sprechen (in der Stelle *ant.* XIII, 11, 3 ist *Ἰδουμαία* statt *Ἰτουραία* zu lesen) und Strabo umgekehrt nur von diesen, spricht für die Identität beider; desgleichen der Umstand, dass Plinius (*h. n.* V, 23) die Bewohner der Gegend von Bätarra (Bêtirrâ) zu Ituräern und Josephus (*ant.* XVII, 2) zu Trachoniten macht. Aber trotz der Identität der Worte *Trachonitis* und *Ituraea* darf man hierbei folgende Distinction nicht übersehen. Wenn die Trachoniten vom Lande benannt sind, so müssen sie

p. 236), der als geborner Syrer den einheimischen Sprachgebrauch kennen musste, nennt daher den Antipas völlig genügend nur Toparch der Trachonitis, und wenn nach desselben Angabe (p. 237) der amtliche Titel dieses Herodiers folgender war: *Σεβαστὸς Ἡρώδης τοπάρχης καὶ θεσμοδότης Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων, βασιλεὺς τῆς Τραχωνίτιδος*, so ist selbstverständlich „König der Trachonitis" hier gleichbedeutend mit K. von Basan. Damit völlig übereinstimmend sagt Plinius (*h. n.* V, 18), dass die zehn Städte der Decapolis innerhalb der weitläufigen und in einzelne Reiche getheilten Tetrarchien der Trachonitis lägen. Unzweifelhaft zieht Plinius zu diesen uns schon bekannten Tetrarchien der Trachonitis im weiteren Sinne auch die *Galadine*, welche zwar auch zu dem vormosaischen *Basan* gehörte, aber zu Josephus Zeit meistens zur *Peräa* (im engern Sinne) gerechnet wird.

Auf Grund dieser Beweisführung war also das Usitenland des Josephus ausser dem Damascenischen die Trachonitis im weitern Sinne, und da sich der Makam Êjûb im Mittelpunkte derselben befindet, so stimmt diese Angabe auf das Genaueste mit der syrischen Tradition überein. Dass Letztere von der Erweiterung des geographischen Begriffs bei Jos. unberührt bleibt, ist klar, denn ohne von einem „Lande der Usiten" mehr etwas zu wissen, bezeichnet sie nur einen Theil desselben als die „Heimat Iobs"; und wiederum hatte Jos. in seinem Commentare der Völkertafel keine Veranlassung, von Iob, also auch nicht von seiner speciellen Heimat innerhalb des Usitenlandes zu sprechen. Eusebius dagegen bezieht sich in seinem Buche *de Originibus* (IX, 2, 4) auf diese Heimat und sagt, ebendeshalb Josephus' Bestimmung beschränkend: *Hus, Traconitidis conditor, inter Palaestinam et Coelesyriam tenuit imperium; unde fuit Iob.*

Mit diesem Nachweise der Uebereinstimmung zweier von einander unabhängigen Zeugen, nemlich der syrischen Tradition und des Josephus, erhält namentlich das Zeugniss des letzteren eine erhöhte Wichtigkeit, denn es kann, wenn auch im Anschluss an die Bibel, doch als ausserbiblische Nachricht über die Usiten gelten, stammt aus einer Zeit, wo man das historische Bewusstsein von dem Sitze dieses Volkes noch haben konnte, und rührt von einem Gewährsmanne her, wie er nicht besser sein kann. Zwar ist Jos. nicht frei von Entstellungen, wo es gilt, sein Volk, seine Person oder seine römischen Gönner zu verherrlichen, oder einen Feind zu verkleinern, aber hier handelte es sich um weiter nichts

die Bezeichnung für alle Bewohner des Landes sein, wogegen die Ituräer, wenn sie dem Lande den Namen gegeben, nicht die ausschliessliche Bevölkerung desselben zu sein brauchen. Die Gesammtheit des Landes, von dem wir sprechen, hat ihrem doppelten Charakter (Geklüft und fruchtbare Ebene) gemäss eine doppelte Bevölkerung, nemlich viehzüchtende Freibeuter im Geklüft und friedliche Ackerbauer in der Ebene, jene im Haarzelte (vor Alters auch in der Höhle), diese im Steinhause wohnend, jene die grosse Majorität, diese die Minorität der Landesbevölkerung bildend. Sprechen die Schriftsteller von den *Ituräern*, so meinen sie ausschliesslich jenes den Feldbau hassende freibeuterische Geschlecht; sprechen sie aber von den *Trachoniten*, so muss der Zusammenhang ergeben, ob sie von beiden Arten der Landesbevölkerung, oder nur von freibeuterischen Trachoniten (den Ituräern) oder von den Ackerbauern der Ebene (der Provinzen *Batanaea* u. *Auranitis*) sprechen. Der Letzteren wird selten gedacht sein, da der friedliche Bauer dem Geschichtschreiber selten Stoff liefert,

als um die Angabe der Wohnsitze eines Volkes, und da das Wort *Οὔσης* auch keinen Anklang an die Worte *Damascus* und *Trachonitis* hat, der eine Combination mit ihnen plausibel machen könnte, so mögen wir hier wohl eine zuverlässige historische Notiz oder doch eine damals allgemeine (und darum auch für uns wichtige) Tradition vor uns haben, während wir dieses bei anderen Partien der Völkertafel, wo Jos. nur glossographisch nach Gleichlautendem zu haschen scheint, bezweifeln dürfen.

Was aber der Autorität des Josephus Eintrag thun mochte, ist der Widerspruch, in welchem er mit einer weit ältern Angabe über die *Ausitis* zu stehen scheint, nemlich mit dem bekannten Postscript der LXX zum B. Iob, welches Iob zum edomitischen König Jobab macht. Diese Identificirung, lässt sich sagen, kann doch nur deshalb möglich gewesen sein, weil die *Ausitis* in oder bei Edom lag. Aher die Nothwendigkeit dieser Folgerung muss bestritten werden. Es ist nemlich unverkennbar, dass jenes Postscript weiter nichts ist, als eine vielleicht schon lange vor der LXX gemachte Combination der ausserpalästinischen (wahrscheinlich ägyptisch-hellenischen) Juden, so aus der Luft gegriffen, wie hundert ähnliche im Talmud und Midrasch. Aus dem Gleichklang von *Ἰωβάβ* mit *Ἰώβ* und der Gleichnamigkeit des *Ζαρά*, Vaters des *Jobab*, mit einem Sohne Reʿûël's und Enkel Esau's (Gen. 36, 13) folgerte man Iobs esawitische Abkunft. Dass Esau's Erstgeborner *Elîfaz* und dessen Sohn *Themân* hiess, schien jene Combination zu bestätigen, indem sich (gemäss der Sitte[1], den Enkel in der Regel nach dem Grossvater zu benennen) *Elîfaz* der Themaner als Enkel jenes *Elîfaz*, also gleich Iob als Urenkel Esaus und *πέμπτος ἀπὸ Ἀβραάμ* ansehen liess. Scheinbare und gewiss beabsichtigte Vortheile dieser Combination waren: dass der stammbaumlose, also als Nichtisraelit denkbare Iob in eine möglichst nahe Blutsverwandtschaft zum Volke Gottes gebracht und dass durch Verlegung der Scene in die Zeit der Patriarchen allen Fragen begegnet wurde, welche der Mangel einer mosaischen Färbung des Buches Iob anregen konnte. Wenn nun auch Iobs Wohnort aus dem Lande *ʿUṣ* nach *Edom* versetzt würde, so wäre dies nur die Consequenz seiner Combination mit *Jobab*, und könnte, ebenso werthlos wie diese selbst, Niemanden irre leiten. Aber man scheint nicht so weit gegangen zu sein; es ist schon bemerkenswerth, dass מבצרה (aus *Boṣra*, der Edomiterstadt[2]) in Anschluss an das missverstandene *υἱὸς Ζαρὰ ἐκ Βοσόῤῥας* Gen. 36, 33 LXX durch *μητρὸς Βοσόῤῥας* wiedergegeben ist, so wie auch dass Iobs Frau keine Edomiterin, sondern eine *γυνὴ Ἀράβισσα* genannt wird. Und noch weit wichtiger erscheint es, dass die Ausitis *ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας* liege, insofern durch den Beisatz *καὶ τῆς Ἀραβίας* augenscheinlich der Schwerpunkt von *Ἰδουμαία* weggenommen und Iobs Wohnsitz jedenfalls aus dem Herzen Idumäa's

1) Aus dieser Sitte, welche die „Wiederbelebung“ des Grossvaters heisst, erklärt sich die für uns sonderbare Gewohnheit, dass ein Vater in zärtlicher Anrede seinen Sohn *jâ abî* „mein Vater!“ oder *jâ bêjî* „mein Väterchen“ nennt.

2) Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass man nicht an das hauranische *Bosrâ* (بصرى) denken darf, da dieser Stadtname erst einige Jahrhunderte nach Christo entstanden ist.

hinausverlegt wird. Der Cod. Alex. vertauscht jene Ortsangabe sogar in einem besondern Zusatze mit *ἐπὶ τῶν ὁρίων τοῦ Εὐφράτου*, versetzt also die Ausitis in die Nähe des Euphrat, und nennt den Vater Jobabs (= Iobs) *Ζαρὲθ ἐξ ἀνατολῶν ἡλίου* (מבני קדם). Auf diese Textvariation legen wir indess kein Gewicht, geben vielmehr noch dies zu bedenken, dass das Postscript die Bemerkung obenan stellt: *οὗτος* (näml. *Ἰώβ*) *ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου.*[1]

Vergleicht man das Postscript der LXX mit der Legende des Islam, so findet man in beiden die esawitische Genealogie Iobs; der Stammbaum der Legende ist: *Êjûb ibn Zârih* (זֶרַח) *ibn Reû'il ibn el-'Ais ibn Ishâk ibn Ibrâhîm*, und man darf annehmen dass er der LXX unmittelbar entlehnt und durch die ostjordanischen (arabischen) Christen, welche das Alte Testament nur in der griechischen Uebersetzung hatten, schon in vorislamischer Zeit nach Arabien und Mekka gekommen ist. Für diesen Modus der Uebermittlung der christlichen Religion und ihrer Legenden an die *Higazener* spricht schon die arabische Orthographie der biblischen Eigennamen, die sich nur bei der Annahme einer Uebertragung aus dem Griechischen erklären lässt. Jedenfalls lässt sich an einem historischen Zusammenhange zwischen dem Postscr. und der Legende nicht zweifeln, und darum wäre es seltsam, wenn sie nicht über die Heimat Iobs übereinstimmten. Auch ist der Stammvater el-'Ais (עֵיץ) im Stammbaum der Legende ein bemerkenswerthes Seitenstück zu der Ausitis *ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμ. καὶ Ἀρ.*, denn er ist eine Vermischung von עֵשָׂו u. עוּץ, und hat das schwere Problem zu lösen, wie Iob zugleich *Usit* und *Esawit* sein könne, denn dass Iob als *Aisit* nicht mehr nach Idumäa, sondern in das Land der nördlicheren Aramäer gehört, zeigt z. B. folgende Stelle in *Mugîr-ed-dîn's* Geschichte von Jerusalem: „Iob gehörte zum Volke der Römer (d. h. der *Aisiten*[2]), denn er stammte von *el-'Ais* ab und die Damascener Provinz *Batanäa* war sein Eigenthum."

Zu demselben Ergebnisse führt die *κοπρία* der LXX zu 2, 8; dass auch sie als *mezbele* in der spätern Legende sich wiederfindet, ist ein

1) [Möglich freilich, dass damit der hebr. Text gemeint ist, denn Philo nennt das Hebräische gewöhnlich *χαλδαϊστί* und der Talmud bez. die jüdische Landessprache als סורסי; möglich auch und noch wahrscheinlicher, dass ein syrisches d. i. aramäisches Targum — aber nicht minder möglich, dass eine syrische Urschrift. Nach Malalas (*ed. Dindorf* p. 12) versteht Origenes *ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου* irgendwo von einer hebräischen Urschrift, aber *c. Celsum* III, 6 bez. er die hebr. Sprache im Verh. zur syrischen und phönizischen als *ἑτέρα παρ' ἀμφοτέρας* und die Homilien über Iob in *Opp. Origenis ed. Delarue* II, 851 sagen: *Beati Iob scriptura primum quidem in Arabia Syriace scripta, ubi et habitabat. D.*]

2) Das undankbare Geschäft einer Untersuchung über die Entstehung dieses *'Ais* und seiner Proteusnatur wollen wir uns ersparen. Bibelstellen wie Thren. 4, 21, oder solche in denen die Lesarten ארם und ארום schwanken, oder die irrige Annahme (*Jos. ant.* VIII, 7) dass die *Ben-Hadad* Dynastie in Damask edomit. Ursprungs sei, mögen zu seiner Entstehung beigetragen haben. Uebrigens ist er völlig einerlei mit dem *Edom* der jüdischen Tradition: er heisst der Vater des *Rûm*, *Asfar*, *Sôfar*, *Sifûn* (מֶלֶךְ הצפון) und *Nidr* (*Hamz. Isfah. Ann.* p. ٧٩ Z. 18 lies نضر statt نصر und Ztsch. d. deutsch. morg. Gs. B. II p. 289. 3. 6 lies *ennidr* st. *ennefer*) d. i. des Messias der Christen (nach Jes. 11, 1).

weiterer Beweis, wie sehr diese mit LXX übereinstimmt und wie sie deren Angabe der Lage der *Ausitis* verstanden hat. Auch lässt sich hier geltend machen, dass eine Uebersetzung der Worte בְּתוֹךְ־הָאֵפֶר durch *ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως* nur dann möglich war, wenn „Aschenhaufen“ und „Misthaufen“ gleichbedeutende Begriffe waren; dieses aber sind sie nur in Hauran, wo der Dünger als für den Ackerbau unnütz auf einem bestimmten Platze vor der Ortschaft von Zeit zu Zeit verbrannt wird (s. S. 465[1]), während er in jedem andern Theile Syriens ebenso kostbar und geschont ist, wie bei uns. Legte demnach die LXX die *κοπρία* Iob's nach Hauran, so konnte sie sich die *Ausitis* schwerlich in *Edom* denken.

Wie aber lässt sich die Ausitis der LXX hieher verlegen? Allerdings nicht als „Land *'Ûṣ*“ (im Sinne von Land *Basan*, Land *Haurân*), denn ein solches hat es im Ostjordanlande, ohne dass man darüber ein Wort zu verlieren braucht, niemals gegeben: wohl aber als „Usitenland“ im Sinne des Arabischen *diâr 'Uṣ* (Wohnsitze der Usiten) oder *arḍ beni 'Ûṣ*. Dergleichen Bezeichnungen erhält ein Land mit der Niederlassung eines Volkes, sie laufen neben dem eigentlichen Landesnamen her und verschwinden in der Regel wieder mit jenem Volke. Sie gehören zwar der Geographie der ganzen Erde an, aber nirgends haben sie ihren natürlichen Charakter des Zeitweiligen treuer bewahrt, als in den Ländern semitischer Zunge. Sie sind es, welche uns die geographische Kunde dieser Länder so unsäglich erschweren, weil wir sie häufig für die Ländernamen halten, welche sie nicht sind und welche — insofern diese immer eine geologische Definition der benannten Gegenden involviren — durch sie niemals verdrängt und ersetzt werden können. In diesem Sinne konnte das Usitenland zur Zeit des Verfalls der beiden israel. Reiche, wo die ארם דמשק ganz *Peraea* besassen, gar leicht von den Gränzen Edoms bis an die Thore von Damask und noch weiter nach Norden reichen, wenn das aramäische Volk *'Ûṣ* viele oder menschenreiche Stämme zählte (wie dies in כל מלכי ארץ העוץ Jer. 25,20 indicirt zu sein scheint), völlig analog dem Volke *Gassân*, welches ein halbes Jahrtausend vom ailanischen Golf bis in die Gegend von *Tedmor* theils ansässig theils nomadisirend hauste, während Hauran der Mittelpunkt seiner Macht war. Bei solcher Fassung würde die *Ἀραβία* des Postscripts nicht verschieden sein von der späteren *provincia Arabiae*, deren Hauptstadt das trachonitische *Bostra* war, während sie am Südende des todten Meeres mit Edom (*Palaestina tertia*) grenzte.

Wem es aber schwer fallen sollte, sich von der Vorstellung zu trennen, dass die *Ausitis* nur in der *Arḍ el-Ḥâlât* östlich von *Ma'ân* zu suchen sei, der möge das bedenken, dass der Verf. des B. Iob nicht wie jene Sage, welche die Wunderstadt *Iram* in das Land des Flugsandes versetzt, die Saatfelder seines Helden in die Wüste verlegen konnte, denn

---

1) Vgl. S. 468 Anm. des vorstehenden Comm. [Der Arabs der Waltonschen Polyglotte übers. nach Peschito gemäss dem hebr. Texte: „auf der Asche (*er-remâd*)“, wogegen die arab. Uebersetzung, von welcher Tischendorf 15 Blätter aus dem Orient mitgebracht und welche Fleischer in DMZ. 1864 S. 288 ff. zunächst als wichtiges schriftgeschichtliches Denkmal besprochen hat, nach der Hexaplaris gemäss der LXX übers.: „auf einem Düngerhaufen (*mezbele*) ausserhalb der Stadt.“ *D.*]

dort gibt es mit Ausnahme von kleineren culturfähigen Stellen, die wir nicht in Betracht ziehen dürfen, keineswegs jenes Eldorado der Bauern, wo ein Einzelner für 500 (1,3) ja für 1000 (42,12) Joch Ochsen Ackerland besitzen könnte. Solche Zahlen darf man nicht geringschätzen, denn bei der primitiven Agricultur in Syrien und Palästina, welche einen vierjährigen Turnus nöthig macht, also die Ackerflur in ebensoviele Theile (*wâgihât* in Hauran, und *auguh* اوجه um Damask genannt) theilen muss, von denen alljährlich immer nur einer bestellt wird und die übrigen brach (*bûr*) bleiben, brauchte Iob für seine Gespanne mehrere Quadratmeilen Ackerlandes. Es ist dabei völlig gleichgiltig, ob das B. Iob Geschichte oder Dichtung ist: in keinem Falle durfte die *Ausitis* ein Land sein, dessen notorische Sterilität die Angaben des Dichters lächerlich machte.

Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, durch Beleuchtung der auf עוץ und ארץ עוץ bezüglichen alttest. Schriftstellen, den Werth zu prüfen, welchen wir der Tradition zuerkennen müssen. Demjenigen aber, welcher, ihrem Fingerzeige folgend, die anderwärts vergeblichen Untersuchungen über die Lage des Usitenlandes auf einem neuen Terrain wieder aufnehmen will, möchten wir wenigstens andeuten: 1) dass עוץ der Erstgeborne Arams Gen. 10,23 das gesuchte Volk ist, während zwei andere dieses Namens, ein Nahorit 22,21 und ein Horiter 36,28, ausser Betracht bleiben können, der erste, weil die 12 Söhne Nahors keine Stammväter von Völkern zu sein brauchen, und der zweite, weil er einem laut Deut. 2, 12. 22 von den Edomitern ausgerotteten Volke angehört; 2) dass ארץ העוץ Jer. 25,20 von אדום ebend. v. 21 ausdrücklich unterschieden wird und, wenn man die Strafkelchsrunde Jer. c. 25 mit den c. 46—51 folgenden Einzelweissagungen vergleicht, deren losgerissenes Proömium sie ist, dem דמשק (mit *Ḥamât* und *Arpad*) 49,23 entspricht; 3) dass also Thren. 4,21., wo יושבת בארץ עוץ zwecklos wäre, wenn es das eig. Wohnland Edoms bezeichnete, ein darüber hinausliegendes Land bez. muss, in welchem die Edomiter infolge der assyrischen Wegführungen der israel. und aramäischen Bevölkerung des Ostjordanlandes und Cölesyriens sich festgesetzt hatten. Bei Jerem. 25,20 wird man sich einer Erörterung der Frage, ob עוץ der vermisste Stammname der ארם דמשק sein könne, nicht entziehen dürfen. Hier müsste die Einwanderung der damasc. Aramäer aus *Ḳîr* (Am. 9,7) bedacht, der Werth der armenischen Angaben über die Ursitze der Usiten geprüft, das Irrige der Combination von קִיר mit dem *Kur*-Flusse gezeigt und erwogen werden, in welchem zeitlichen und sachlichen Verhältnisse jene Einwanderung zu der Ueberschwemmung Mittelsyriens durch die aramäischen (mesopotamischen) *Ṣôbäer*-Stämme unter Hadadezer und zur Besitzergreifung der Stadt Damask durch den Ṣôbäer Rezôn gestanden haben könnte? Endlich liesse sich noch eine Ueberlieferung vergleichen, der man vielleicht darum einigen Werth beilegt, weil für sie steinerne Denkmäler sprechen, deren Zeugniss wir in Palästina und Syrien sonst nicht zu verachten pflegen. Das östliche in seiner jetzigen Gestalt aus byzantinischer oder römischer Zeit stammende Portal der Moschee der *Beni Umêja* in Damask, wahrsch. ebendesselben Ṭempels,

dessen Altar König Ahaz nachbilden liess (2 K. 16, 10), heisst *Gèrûn* oder *Gerun*-Thor und vor demselben liegt die *Gèrûnîje*, ein weitläufiger gewölbter, grossentheils sehr alter Bau, der seit der muselmännischen Occupation der Stadt als *mêḍa'a* d. h. Local für die religiösen Ablutionen benutzt wird. Diese 2 Namen führen die topographischen Schriften über Damask auf einen *Gèrûn ibn Sa'd ibn 'Âd ibn 'Auṣ* (עוץ) *ibn Iram* (ארם) *ibn Sâm* (שם) *ibn Nûḥ* (נוח) zurück, welcher sich in salomonischer Zeit (eine Version der Tradition identificirt ihn mit *Hadad* Jos. ant. VIII, 7) in Damask niedergelassen und in der Mitte der Stadt ein nach ihm benanntes Castell erbaut habe, in welchem dem Planeten (*Kôkeb*) *Musteri*, dem Schutzgotte der Stadt, ein Tempel errichtet worden sei. Dass dieser Tempel, welcher bekanntlich unter Theodosius zugleich mit dem Sonnentempel in Ba'lbek an die Christen überging, wirklich mit einer starken Festungsmauer umgeben war, ist noch jetzt erweislich. In dieser mannigfach gestalteten Ueberlieferung kommt ein ächterer Doppelgänger des biblischen עוץ zum Vorschein, als jener *'Aiṣ*, den wir oben als eine Dichtung schulmässiger Reflexion bezeichneten, nämlich ein *'Auṣ* (عوص), Vater des Aditen-Volkes, welches unter jenem *Gèrûn* sich im Damascenischen niedergelassen haben soll, und auch Ahn des der Sage verfallenen Propheten *Hûd*, dessen *Makâm* auf dem Gebirge *Suêt* die Säulenstadt *Geraś*, dieses wahrhafte *Iram dât el-'imâd*, das Jabbok-Thal und das *Sawâd* von Gilead weithin überragt.

Dass wir bisher die *Αἰσῖται* des Ptolemäus V, 18 (19) unerwähnt gelassen, ist mit gutem Grund geschehen. Die Codd. haben theils *Αἰσεῖται* theils *Αἰσῖται*; diesem Namen können verschiedene semitische Formen (z. B. der Name der بنى خُبيس, welche nach *Jâkût* einmal die *Ḥarra* des *Râgil* bewohnten) zu Grunde liegen, nur nicht die Form עוץ, welche *Οὐσῖται* oder wenigstens *Αὐσῖται* (was kein Cod. liest) lauten müsste. Die Wohnsitze der *Αἰσῖται* anlangend, so führt sie Ptolemäus unter 9 grösseren Stämmen oder Stammgruppen auf, welche zu seiner Zeit die syrische Steppe bewohnten. Drei derselben hatten ihre Niederlassungen in der östlichen Hälfte derselben gegen den Euphrat hin oder an dessen westlichen Ufern: die *Καυχαβηνοί* im Norden, die *Αἰσῖται* in der Mitte und die *'Ορχηνοί* im Süden. Hiernach wären die *Αἰσῖται* ungef. zwischen *Ḥît* und *Kûfa* oder in demj. Lande heimisch gewesen, welches bei den Eingebornen *Arḍ el-Wudjân* heisst und in welchem gerade jener Chaldäerstamm zelten mochte, welcher Iobs Kameele raubte. Dort haben wir die Scene des Iob-Drama's gewiss nicht zu suchen und wären (nach Thren. 4, 21) die Edomiter dorthin verschlagen worden, so wären sie nicht um ihr Glück zu beneiden gewesen. Sind aber die *Αἰσῖται* dort zu suchen, so darf man die *Καυχαβηνοί* nicht mit der Ortschaft *Cochabe* (كوكبا) am Hermon (Epiphan. *haer.* 10, 18) zusammenstellen, um dann die „unterhalb derselben" wohnhaften *Αἰσῖται* nach Batanäa zu versetzen.

Indem ich hier schliesse, habe ich noch zu erklären, dass ich beim Niederschreiben dieser Blätter nicht etwa geleitet wurde von einem unwiderstehlichen Gelüste, die unerquickliche Literatur über die ארץ עוץ

um einen Tractat zu vermehren, sondern ausschliesslich von dem Wunsche meines verehrten Freundes, ihm für seinen Commentar des Buches Iob eine Mittheilung über meinen Besuch des *Makâm Êjûb* und über die daran haftende Tradition zu geben.

Das beigegebene Kärtchen anlangend, so soll es die zeither unbekannte Lage des Makams, des Klosters und ihrer nächsten Umgebungen dadurch veranschaulichen, dass es diese mit zwei auf den meisten Karten verzeichneten Oertlichkeiten, *Nawâ* und dem Kastell von *Muzêrîb,* zusammenstellt. Das letztere, von dem wir im J. 1860 die nördl. Breite zu 32° 44′ und die östl. Länge (von Greenwich) zu 35° 51′ 45″ bestimmt haben, liegt 3 Stunden zu Pferde südlich vom Kloster. Die Schluchtenbildung hat der *Wâdi Jarmûk* und *W. Hît* mit allen andern Wadi's gemein, welche sich in der Nähe von *Zêzûn* vereinigen und das geologisch merkwürdige *Makran* bilden: eine Erscheinung, welche mit der starken Depression des Jordanthales zusammenhängt. Für die meisten der in dieser Schrift erwähnten geogr. Namen verweise ich auf Carl Ritters Geographie von Syrien und Palästina; andere werden in meinen Itinerarien, deren Veröffentlichung bevorsteht, ihre Erklärung finden.

NACHTRÄGLICHES.

I. Nachlese zur Auslegung.

Zu 1,1 **S. 34**. Ueber die Berechtigung der Schreibung *Iob*, genauer *Îob*, neben *Ijob* (nicht aber *Ijjob*, was der wirklichen Aussprache, welche *ij* in *i* und *uw* in *û* erweicht, nicht entspricht), s. *Fleischers* Beiträge zur arab. Sprachkunde (Abh. der sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften 1863) S.137f. — 11,12 **S. 115**. *Wetzstein* erklärt: „Aber ein hündisch kläffender (d. h. schamlos eifernder) Mensch kann noch Vernunft annehmen und ein junger Wildesel (d. h. das wildeste und roheste Geschöpf) als Mensch wiedergeboren werden (d. h. menschliche Gesittung annehmen)", von נבב = נבח, indem נבח in den syr. Städten und Dörfern, נבב dagegen in den Zeltlagern das gewöhnlichere Wort für „bellen" ist. Aber man müsste dann נָבוּב vocalisiren, und der Gegensatz von יִלָּבֵב ist der hebr. Bed. „ausgehöhlt, hohl" günstiger. — 16,10 **S. 175**.: „*Allesammt wider mich verstärken sie sich.*" *Wetzstein* findet die Bed. *conspirare* für יתמלאון in diesem Zus. matt und will lieber übers.: Allesammt an mir *fressen sie sich voll*, הִתְמַלֵּא als Reflex. von מִלֵּא 38,39., Synon. von נשׂבע, wie in dem Schattenspiele „der Liebenden von *Amâsiâ*" *Ferhât* nach dem Tode der Geliebten ausruft: Wir sind nicht getrennnt! Morgen (d. h. bald) wird uns der Allgütige im Paradiese vereinigen und wir werden uns sättigen der eine an dem andern (ونتملّأ من بعضنا البعض). Man erwartete aber מִמֶּנִּי statt עָלַי; nur etwa auf den Wechsel von התענג עַל 22,26. 27,10 mit התענג מִן Jes. 66,11 liesse sich verweisen. — 19,17 **S. 211**. Zu חַנּוֹתִי lässt sich anstatt *istachanna* (vom Uebelriechen eines Brunnens, viell. *denom.* von خنّ eig. hühnerhausartig riechen) mit *Wetzstein* besser das V. *ḥannana* (mit ح) = *ʿaffana* „verdorben sein, Modergeruch haben" vergleichen; davon ist *zêt moḥannin* = *moʿaffin* das verdorbene ranzige Oel, entsprechend dem syrischen חניניא. So rufen die damasc. Wallnussverkäufer ihre Waare doppelsinnig mit den Worten aus: *el-moḥannin maugûd* „der Erbarmer lebt" d. h. er wird mir Käufer schicken und „verdorbene (Nüsse) giebt es (drunter)" d. h. ich garantire nicht die Güte meiner Waare. Desgl. lässt sich mit *Wetzst.* zu זָרָה nicht blos ذار Inf. *deir* (*dêr*) widrig s. vgl., sondern auch das in der Steppe für „schlecht, werthlos s." allgewöhnliche زرى, wovon Adj. *zari* (mit Nunation *zarijun*). — 31,29 **S. 388**. *Gesenius* leitet das Nomen פיד von dem Verbum פיד ab, aber das Arabische, welches hier maassgebend ist, kennt nicht allein das V. *fâda* als *med. u* wie als *med. i* in der Bed. sterben, sondern auch neben *el-feid* (*fêd*) die Nominalform *el-fîd* (= *el-môt*), welche (= *fiwd*, vgl. S. 290 Anm.) auf

fâda med. u zurückgeht. So *Nešwân*, welcher in seinem Lexikon (Bd. 2 fol. 119) sogar nur *fâda med. u* in der Bed. sterben kennt (vgl. oben S. 476). — 38, 31 **S. 465**. Ueber *Πλειάδες*, welche viell. auch als gedrängte Gruppe (bildlich *βότρυς*) mehrerer Sterne (*ὅτι πλείους ὁμοῦ κατὰ συναγωγήν εἰσι*) diesen Namen führen, s. *Kuhns* Zeitschr. 6, 282—285. — 39, 9 **S. 472**. Ueber רְאֵם رِئْم s. *Seetzens* Reisen Bd. 3 S. 393 Z. 9 ff. und dazu Bd. 4 S. 496. — 39, 30 **S. 480**. Das vorauszusetzende Quadriliterum עִלְעֵל ist nicht von עָלַל abzuleiten und nicht, wie neuerdings geschehen, mit عَلَّ „trinken" zu vergleichen; dieses arab. V. bedeutet gar nicht „trinken", sondern unter andern vielen Besonderungen seiner allgem. mit עלה علا verwandten Grundbed. auch: „einen zweiten, dritten etc. Trunk daraufsetzen", worüber ausführlicher anderwärts; עִלְעֵל geht auf das mittelvocalige עול *lactare* zurück, wov. auch עֲוִיל 16, 11. 12, 18. 21, 11 (s. dort); das Ḥaurânische kennt ʿ*âlûl* (Plur. ʿ*awâlil*), wie das Hebr. עוֹלֵל (עֹלֵל = מְעוֹלֵל), in der Bed. *juvenis* und insbes. *juvencus* (vgl. S. 487 Anm. 2 „sondern es sind Kalben", arab. *illâ* ʿ*awâlil*). — 41, 10 **S. 495**. Die Augen des Krokodils für sich allein sind keine Hieroglyphe, wie hätten sie sich auch allein als Krokodilsaugen darstellen lassen? Aber im Ramesseum und anderwärts erscheint das Krokodil mit aufwärts gerichtetem Kopfe in Gesellschaft des liegenden Löwen, und die Augen des Krokodils sind besonders hervorgehoben. Neben dieser Gruppe erscheint es noch einmal in gebückter Stellung und ganz klein, diesmal aber in Gesellschaft des Scorpions, der eine Sonnenscheibe trägt. Jenes (*κροκοδείλου δύο ὀφθαλμοί*) scheint mir ein Bild der längsten Nacht, dieses (*κροκόδειλος κεκυφώς* bei Horapollon) der kürzesten, so dass also *ἀνατολή* und *δύσις* sich nicht auf Sonnenauf- und -untergang, sondern auf das Ueberwiegen und Unterliegen der Nacht gegenüber dem Tage beziehen (Mittheilung *Lauths* aus seiner Arbeit über die astronomischen Denkmäler). Da aber mit der längsten Nacht die Zunahme des Tages beginnt und umgekehrt, so kann, wie mir scheint, den Begriffen *ἀνατολή* und *δύσις* ihre nächstliegende Bed. verbleiben, und die Krokodilaugen sind doch wohl ein Bild des aus der Finsterniss aufleuchtenden Lichts, wie der Krokodilschweif die schwarze Finsterniss (und Aegypten als das schwarze Land) bedeutet.

II. Transscriptionsweise der hebräischen, besonders aber arabischen Wörter.

t = ת ت; **th** oder **ṯ** = ת ث; **ǵ** oder der vorherrschenden Aussprache gemäss **g** = ج; **ḥ** = ح; **ch** = خ; **ḏ** oder auch **dh** = ذ; **z** = ז ز; **ś** oder **sch** = ش; **ṣ** oder auch **ſs** = צ ص; **ḍ** = ض; **ṭ** = ط; **ẓ** = ظ; ʿ = ע ع z. B. ʿ*Ain* = עין, *Gumûʿ* = גמוע; **ġ (gh)** = غ; **ḳ (k)** = ק ق; **k (c)** =

ق. Die genaue Umschreibung ist zuweilen wo das Wort häufiger vorkommt z. B. *Haurân, Makâm* unterlassen. Statt *ijj* und *uww* ist lautgesetzgemäss **îj** und **ûw** geschrieben. Die Vocale **a** und **e** entsprechen dem *Fath* (פתח) und **u** und **o** dem *Damm*, doch beschränkt sich die Anwendung von **o** auf die emphatischen und gutturalen Consonanten einschliesslich des **r**, während **a** der Regel nach nur in Nominalformen dieser Beschränkung unterworfen ist; in Verbalformen verbindet es sich auch mit den übrigen Consonanten; **â**, **ê** (**ei**, **ai**) u. **ô** (**au**) sind = *Fath* mit folg. *Elif*, *Jod* u. *Waw*, **û** = *Damm* mit folg. *Waw*. Das Zeichen für *Hamza* ist ـٔ z. B. *mala'a* = ملأ (מלאא). Das *Tenwîn* (Nunation) ist nur ausnahmsweise ausgedrückt z. B. *ǵelle* = גִלָּה, wie man gemeinhin ausspricht, zumal wenn das Wort thematisch ausser Zusammenhang steht, nicht *ǵellat-un* (der nunirte Nominativ). Durchgängige Consequenz war bei einem Buche, dessen Druck und während desselben die Ausarbeitung (nach vorliegenden und zuwachsenden Materialien) sich fast zwei Jahre hinzog, nicht erreichbar.

III. Abbreviaturen.

א = *Codex Sinaiticus;* **a. a. O.** = am angeführten Orte; **AE** = Aben-Ezra; **alttest.** = alttestamentlich; **Anm.** = Anmerkung; **Aq.** = Aquila; **Ar.** = Arabs (arabische Uebersetzung der Londoner Polyglotte); **Arnh.** = Arnheim; **Art.** = Artikel; **A. T.** = Altes Testament; **Ausll.** = Ausleger; **B.** = Buch; *B* = *Codex Vaticanus;* **b** bei Talmud-Citaten = babylonischer Talmud, bei Personnamen = *ben* (*bar*) Sohn; **bed.** = dem Verbum bedeuten; **Bed.** = Bedeutung; **Bedd.** = Bedeutungen; **Begr.** = Begriff; **bem.** = dem Verbum bemerken; **bes.** = besonders; **bez.** = den Verben bezeichnen oder auch beziehen; **Bez.** = Bezeichnung oder Beziehung; **Conj.** = Conjectur oder Conjunction; **das.** = daselbst; **DMG** = Deutsche Morgenländische Gesellschaft; **DMZ** = Deutsche Morgenländische Zeitschrift; **Ebr.** = Ebrard; **eig.** = eigentlich; **erg.** = dem Verbum ergänzen; **erkl.** = dem Verbum erklären; **etw.** = etwas; **Ew.** = Ewald; **Fl.** = Fleischer; **g. E.** = gegen Ende; **Gecat.** = Gecatilia; **Ged.** = Gedanke (en); **Gegens.** = Gegensatz; **Ges.** = Gesenius; **Gesch.** = Geschichte; **gew.** = gewöhnlich; 'ה = יהוה; **Hier.** = Hieronymus (Vulgata); **Hlgst.** = Heiligstedt; **HW** = Handwörterbuch; **insbes.** = insbesondere; **in u. St.** = in unserer Stelle; **j** (bei Talmud-Citaten) = jerusalemischer Talmud; **LA** = Lesart (en); **Lth.** = Luther; **Merc.** = Mercerus; **meton.** = metonymisch; **n. d. F.** = nach der Form; **n. d. LA** = nach der Lesart; **N. T.** = Neues Testament; **neutest.** = neutestamentlich; **Oet.** = Oetinger; **Olsh.** = Olshausen; **RA** = Redensart (en); **Ralbag** (רלבּג) = Rabbi Levi ben-Gerson; **Ramban** (רמבּן) = Rabbi Mose bar-Nachman; **Raschi** (רש״י) = Rabbi Salomo Isaaki (irrthümlich Jarchi genannt); **RE** = Realencyklopädie; **Röd.** = Rödiger; **s.** = sein oder siehe; **Saad.** = Saadia; **Schnurr.** = Schnurrer; **Schult.** = Schultens; **Stick.** = Stickel; **s. v. a.** = so viel als; **synon.** = synonym; **Syr.** = Syrer (die altsyrische Uebersetzung); *thes.* = *Thesau-*

rus; **Trg.** = Targum; **u.** (bei Lexikon-Citaten) = unter; **u. A.** = und Andere; **übers.** = dem Verbum übersetzen; **Uebers.** = Uebersetzer oder Uebersetzung (en); **Umbr.** = Umbreit; **Untersch.** = Unterschied; **Vaih.** = Vaihinger; **Verh.** = Verhältniss; **verw.** = verwandt; **vgl.** = dem Verbum vergleichen; **Vgl.** = Vergleichung; **viell.** = vielleicht; **w.** = werden; **wahrsch.** = wahrscheinlich; **wov.** = wovon; **Zus.** = Zusammenhang. Zuweilen ist $\sqrt{\ }$ = Wurzel. (Gemeinübliche und selbstverständliche Abbreviaturen sind hier absichtlich weggelassen.)

IV. Irrungen.

S. 117 Z. 10 muss die Uebers. gemäss der Auslegung lauten: **Und wirst spähen, getrost dich niederlegen.**

S. 237 letzte Zeile l. n. d. F. (nach der Form).

S. 313 ist vor der Hauptüberschrift „Der Uebergang zur Lösung" **Dritter Theil** hinzuzufügen

S. 372 Z. 4 v. u. l. *Chinn* (der hauranische Dichter heisst *Ḳâsim el-Chinn*).

S. 372 Z. 3 v. u. l. *tebġâ* für *jebġâ*.

S. 438 Z. 8 v. u. l. *tufeśfiś* (von dem Quadriliterum فشفش.)

S. 488 Anm. 1 l. *Neśwân* für *Niśwân*.

Anderes ist uns zur Zeit nicht aufgefallen. — Alle Bibelstellen sind bei der Revision sorgfältigst collationirt worden.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Ausser dem vorstehenden Commentar über das B. Iob sind in demselben Verlage folgende Werke des Professor **Delitzsch** erschienen:

Commentar über die Genesis. Dritte durchaus umgearbeitete Auflage. gr. 8. 1860. 3⅓ Thlr.

Commentar über den Psalter. Erster Theil (Ps. I—LXXXIX). gr. 8. 1859. Zweiter Theil (Ps. XC—CL nebst der Einleitung in den Psalter und vielen Beigaben masorethischen und accentuologischen Inhalts) 1860. Zusammen 6⅓ Thlr.

Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae. Disseritur 1. de Psalmorum indole partim jehovica partim elohimica; 2. de Psalmorum ordine ejusque causis ac legibus. 8 maj. 1846. 18 Ngr.

Liber Psalmorum Hebraicus. Textum masorethicum accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit, notas criticas adjecit S. Baer. Praefatus est Fr. Delitzsch. 8 min. 1861. 6 Ngr.

Das Hohelied, untersucht und ausgelegt. gr. 8. 1851. 1 Thlr. 2 Ngr.

Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. Erster Theil: Das Matthaeus-Evangelium. gr. 8. 1853. 8 Ngr.

Commentar über den Brief an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung. gr. 8. 1857. 4 Thlr. 10 Ngr.

System der biblischen Psychologie. Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage. gr. 8. 1861. 2⅔ Thlr.

Handschriftliche Funde. Erstes Heft: Die Erasmischen Entstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. 1861. gr. 8. 20 Ngr. Zweites Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Beiträgen von S. P. Tregelles. 1862. 20 Ngr.



